

# BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY

*General Editor*

A.J. VANDERJAGT, University of Groningen

*Editorial Board*

M. COLISH, Oberlin College

J.I. ISRAEL, University College, London

J.D. NORTH, University of Groningen

H.A. OBERMAN, University of Arizona, Tucson

R.H. POPKIN, Washington University, St. Louis-UCLA

VOLUME 72



# GOTT, FREIHEIT, WELTENWAHL

*Der Ursprung des Begriffes der besten aller  
möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit  
zwischen Antonio Perez S.J. (1599-1649) und  
G.W. Leibniz (1646-1716)*

VON

TILMAN RAMELOW



E.J. BRILL  
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN  
1997



The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

### **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Ramelow, Tilman.

Gott, Freiheit, Weltenwahl : der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716) / von Tilman Ramelow.

p. cm. — (Brill's studies in intellectual history, ISSN 0920-8607 ; v. 72)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9004106413 (alk. paper)

1. Free will and determinism. 2. Possibility. 3. Perez, Antonio, 1599–1649. 4. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von, 1646–1716.

I. Title. II. Series.

BJ1463.R35 1997

123'.5—dc20

96-33373

CIP

### **Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme**

**Ramelow, Tilman:**

Gott, Freiheit, Weltenwahl : der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599 - 1649) und G.W. Leibniz (1646 - 1716) / von Tilman Ramelow. – Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1997

(Brill's studies in intellectual history ; Vol. 72)

ISBN 90-04-10641-3

NE: GT

ISSN 0920-8607

ISBN 90 04 10641 3

© Copyright 1997 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

**Meinen Eltern**



# INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VORWORT.....                                                                       | XI  |
| EINLEITUNG .....                                                                   | 1   |
| MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT: HOCHSCHOLASTISCHE<br>VORGABEN .....                  | 7   |
| A Possibile voluntatis .....                                                       | 8   |
| B Possibile iustum et morale .....                                                 | 9   |
| C Possibile logicum .....                                                          | 10  |
| MÖGLICHKEIT UND FREIHEIT: ELEMENTE<br>MÖGLICHER WELTEN.....                        | 32  |
| A Antonio Perez .....                                                              | 32  |
| B Göttliche und menschliche Freiheit: das Vorherwissen freier<br>Wirklichkeit..... | 47  |
| 1 Praemotio physica .....                                                          | 48  |
| 2 Scientia media .....                                                             | 54  |
| C Possibilia und Kontingenz bei Perez.....                                         | 60  |
| 1 Possibilia .....                                                                 | 60  |
| 2 Kontingenz .....                                                                 | 64  |
| D Erkenntnismedium und Erkenntnisgrund der scientia visionis .....                 | 76  |
| E Die perezianische scientia media .....                                           | 87  |
| 1 Status conditionatus .....                                                       | 87  |
| 2 Scientia media universalissima .....                                             | 90  |
| 3 Konditionale—Die Logik der scientia media .....                                  | 93  |
| 3.1 Allgemeine Bestimmung .....                                                    | 93  |
| 3.2 Perez.....                                                                     | 114 |
| 4 Hypothesis/circumstantiae/Wahrscheinlichkeit .....                               | 123 |
| F Willensfreiheit: Das Verhältnis von Wille und Vernunft .....                     | 131 |
| 1 Reflexion .....                                                                  | 152 |
| 2 Indifferenz .....                                                                | 161 |
| 3 Reine Unterlassungen .....                                                       | 168 |
| 3.1 Sein und Nichtsein.....                                                        | 169 |
| 3.2 Moralische Implikationen .....                                                 | 175 |
| 3.3 Reine Unterlassungen und Motivation.....                                       | 178 |
| 3.4 Partizipation an der Freiheit inkompossibler Akte .....                        | 185 |
| 3.5 Freiheit durch Reflexion .....                                                 | 191 |
| 3.6 Die Unterlassung von Intensitätsgraden .....                                   | 195 |
| 4 Das Prinzip vom zureichenden Grund .....                                         | 198 |
| G Erkenntnismedium und Erkenntnisgrund der scientia media .....                    | 219 |
| Exkurs: Negationen .....                                                           | 230 |
| H Unabhängigkeit der scientia media .....                                          | 251 |

|                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 Gegenüber dem Willen Gottes.....                                                                                                                          | 251 |
| 2 Unabhängigkeit und Priorität der scientia media (directa) vor dem menschlichen Willen .....                                                               | 255 |
| 3 Scientia media reflexa .....                                                                                                                              | 263 |
| I Prädefinition.....                                                                                                                                        | 270 |
| J Prädestination und Wohltätigkeit Gottes .....                                                                                                             | 287 |
| DIE BESTE ALLER MÖGLICHEN WELTEN .....                                                                                                                      | 305 |
| A Das Subjekt der Wahl.....                                                                                                                                 | 305 |
| 1 Die Verschiedenheit Gottes von seinen freien Entscheidungen... 306                                                                                        |     |
| 1.1 Die perezianische Distinktionslehre .....                                                                                                               | 306 |
| 1.2 Die volitiones und ihr Sitz im Leben der göttlichen Natur ... 313                                                                                       |     |
| 1.3 Die göttliche Substanz ist nicht perfektibel .....                                                                                                      | 319 |
| 1.4 Identität und Differenz.....                                                                                                                            | 325 |
| 2 Selbstliebe Gottes .....                                                                                                                                  | 329 |
| 2.1 Eigennutz und Selbstlosigkeit.....                                                                                                                      | 329 |
| 2.2 Amor und gaudium .....                                                                                                                                  | 332 |
| 2.3 Liebe zur möglichen Kreatur .....                                                                                                                       | 334 |
| B Die Wahl.....                                                                                                                                             | 336 |
| 1 Ist Schöpfung notwendig? .....                                                                                                                            | 336 |
| 1.1 Pura omissio .....                                                                                                                                      | 336 |
| 1.1.1 Notwendigkeit positiver Akte.....                                                                                                                     | 337 |
| 1.1.2 Notwendigkeit .....                                                                                                                                   | 341 |
| 1.1.3 Inkompossible Alternativen.....                                                                                                                       | 344 |
| 1.1.4 Reflexion .....                                                                                                                                       | 346 |
| 1.2 Creatio und exigentia existentiae.....                                                                                                                  | 347 |
| 2 Der Modus der Wahl .....                                                                                                                                  | 351 |
| 2.1 Indifferenz .....                                                                                                                                       | 351 |
| 2.2 Präponderanz gemäß der Nützlichkeit.....                                                                                                                | 353 |
| 2.3 Das invertierte bonum diffusivum sui und das Lob Gottes... 356                                                                                          |     |
| 3 Die Wahl des Besten .....                                                                                                                                 | 359 |
| C Das Objekt der Wahl .....                                                                                                                                 | 372 |
| 1 Die Möglichkeit eines Besten.....                                                                                                                         | 372 |
| 2 Die Inkarnation als das Beste .....                                                                                                                       | 391 |
| 3 Ordo decretorum.....                                                                                                                                      | 401 |
| 3.1 Die Prädestination Christi und Adams Fall.....                                                                                                          | 402 |
| 3.2 Die Interdependenzen zwischen Zukunft und Vergangenheit, Leib und Seele: über den ordo decretorum zum superessentialistischen conceptus completus ..... | 407 |
| 4 Das Totaldekret .....                                                                                                                                     | 419 |
| 5 Totaldekret und Theodizee .....                                                                                                                           | 442 |
| SCHLUSSBEMERKUNGEN .....                                                                                                                                    | 467 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| DRAMATIS PERSONAE..... | 476 |
| QUELLEN.....           | 485 |
| LITERATUR.....         | 488 |
| INDEX NOMINUM.....     | 495 |
| INDEX RERUM .....      | 498 |



## VORWORT

Diese Arbeit—die leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation—hat ihrem Verfasser viel Mühe bereitet, da es galt, ein ganz neues und kompliziertes Quellenmaterial zu erschließen. Dadurch wird man über weite Strecken zum "Einzelkämpfer", mit allen Unsicherheiten und Schwierigkeiten, die dies mit sich bringt.

Gleichwohl haben auch an dieser Arbeit viele andere Menschen direkt oder indirekt mitgewirkt.

Das gilt vor allen Dingen für Herrn Dr. S. K. Knebel, der als einziger Kenner der Materie diese Arbeit von Anfang an mit vielfältigen Anregungen, Hinweisen und Hilfen begleitet hat. Ohne ihn wäre diese Arbeit so sicherlich nicht zustande gekommen.

Mein Doktorvater, Herr Prof. Dr. R. Spaemann, hat mir dieses Thema nahegelegt, mich zu der Arbeit ermutigt, und sie auch, wo immer notwendig, durch Gutachten gefördert.

Ebenso haben mich auch Herr Prof. Dr. W. Beierwaltes und der inzwischen leider verstorbene Prof. Dr. M. Müller mit ihren Gutachten unterstützt.

Für das Gelingen solcher Forschungen ist es wichtig und hilfreich, wenn sich die Forscher kooperativ unterstützen, sich bereitwillig über ihre Ergebnisse austauschen und mit Hinweisen weiterhelfen. Solche Anregungen und Hilfen, wie auch die Überlassung noch unveröffentlichter Aufsätze verdanke ich Herrn Prof. Dr. Th. Buchheim, Herrn Prof. Dr. H. Burkhardt und vor allen Dingen auch Herrn Prof. Dr. R. Schönberger. Er hat sich überdies bereit erklärt, das Zweitgutachten zu übernehmen.

Ich hoffe, umgekehrt durch meine Forschungsarbeit auch andere Wissenschaftler ermuntern zu können, sich auf das Studium der Quellen einzulassen, die im folgenden zur Sprache kommen sollen. Für Europäer sind sie—verglichen mit den Texten beispielsweise des 14. Jahrhunderts—verhältnismäßig gut zugänglich. Meine Forschungen wurden mir hier sehr erleichtert durch das freundliche Entgegenkommen der Bayrischen Staatsbibliothek München, die mir ihre hervorragenden Bestände in einem eigenen Arbeitsraum zur Verfügung stellte; ähnlich unkomplizierte Hilfe wurde mir in der Bibliothek der Jesuitenhochschule in St. Georgen zuteil.

Die gedruckte Mitteilung seiner Ergebnisse konfrontiert den Geistesarbeiter aber auch mit Handarbeit, ja mit der Tücke des Objektes. Für technische Hilfe und die nötige Infrastruktur schulde ich dem Institut für Philosophie und seiner Sekretärin Frl. R. Ries Dank, für das mühevollen Korrekturlesen Herrn Dr. M. Esfeld, und für die computertechnische Unterstützung Herrn Dr. L. Tuninetti, Dr. M. Brach und dem Leibniz-Rechenzentrum München.



Schließlich muß der Forscher während seiner Tätigkeit auch von etwas leben. Dies wurde mir ermöglicht durch die großzügige materielle und ideelle Förderung der Hanns-Seidel-Stiftung, die immer von großem Wohlwollen geprägt war und mir keineswegs nur materiell eine Bereicherung war.

Der besondere Dank an diejenigen, die am meisten gegeben haben, damit wir werden konnten, die wir sind, mag in der Widmung zum Ausdruck kommen.

München im Januar 1996

Tilman Ramelow

## EINLEITUNG

Diese Arbeit untersucht die Herkunft des Begriffes der besten aller möglichen Welten. Er nimmt bekanntlich in der Philosophie Leibnizens eine zentrale Stellung ein. Das Auftreten dieses Begriffes, der uns heute (auch über die moderne Modallogik) so geläufig ist, ist allerdings keine Selbstverständlichkeit: sieht man sich die entsprechenden Texte der Hochscholastiker an, so wird man ihn dort nicht entdecken. Die Annahme möglicher Welten im Verstand Gottes liegt ganz außerhalb des Horizontes dieser Denker. Dabei muß von der Debatte um die „Vielheit der Welten“, die ihren Ursprung schon in der Antike hat, und in der Scholastik fortgesetzt wird,<sup>1</sup> vollständig abgesehen werden. Dies ist ein ganz anderer Diskurs. In unserem Fall geht es um kontrafaktische, bloß mögliche Welten, die im Erkennen Gottes anzusiedeln sind, nicht um die Realität anderer Galaxien und ihrer Bewohner. Entsprechend kann Leibniz ja trotz seiner Theorie möglicher Welten die „Vielheit der Welten“ bestreiten. Offenbar gibt es hier keinerlei inneren Zusammenhang.<sup>2</sup>

Nun gibt es einige Hinweise auf hochscholastische und sogar frühere Ansätze zu einem Begriff möglicher Welten, die vor allen Dingen von Forschern aus dem Bereich der modernen Logik stammen. So meint z.B. H. Burkhardt,<sup>3</sup> daß sich mögliche Welten schon bei Origenes finden. Tatsächlich aber handelt es sich bei Origenes nur um eine antike bzw. indogermanische Zyklentheorie mit Weltbrandlehre. Dies wäre aber im Sinne unseres Begriffes nur *eine* Welt. Allerdings setzt sich Origenes auch gegen stoische (und Palingenese einschließende) Zyklentheorien ab, da sie mit ihrer Lehre von der ewigen Wiederkehr dem freien Willen widersprächen.<sup>4</sup> Wenn aber die „Welten“ verschieden sind, so läßt das in der Tat einige modallogische Überlegungen über Individuenbestand und mögliche Varianzen zu: leidet

<sup>1</sup> Dick (1982) und Benz (1978). Theoretisch könnte man sich denken, daß bei einer Identität von Gott und „Welt“ im Pantheismus auch diese vielen Welten „in Gott“ sind; und weil Gott unendlich ist, sind es unendlich viele, wie bei G. Bruno. Aber das ist rein spekulativ, eine historische Verbindung gibt es hier nicht. Eher schon könnte man die frühneuzeitlichen Utopien als ein Art möglicher Welten lesen, insofern sie *kontrafaktische* Entwürfe darstellen; vgl. T. Nipperdey (1975) S. 115f.

<sup>2</sup> GP VI, S. 125f. (*Theodizee* § 41; meine Paragraphen-Angaben beziehen sich durchweg auf die drei Hauptteile der *Theodizee*). Andernorts nimmt Leibniz aber extraterrestrische Intelligenzen an, weshalb Des Bosses ihn gegen die Zensur verteidigen muß (in: Leibniz (1729)). Die Vielheit der Welten wird von Leibniz v. a. D. auch dann geleugnet, wenn sie die Einheit der *series rerum*, der einen Welt sprengt.

<sup>3</sup> *From Origen to Kripke: The History of Possible Worlds*; z. Zt. noch unveröffentlichter Aufsatz; ich danke Herrn Burkhardt für seine freundliche Überlassung des Artikels.

<sup>4</sup> Origenes, *De Principiis*, ed. Görgemanns/Karpp (1976) S. 311, S. 651 und S. 220-230. Antike Zyklentheorien finden sich bei Heraklit und anderen; vgl. Dick (1982) S. 55.

Christus in allen Welten?, führt Moses in allen Welten das Volk Israel aus Ägypten? usw.<sup>5</sup> Der freie Wille ermöglicht diese Varianzen, aber auch die Option des Beharrens im Guten durch verschiedenen Welten hindurch.<sup>6</sup>

Mögliche Welten meinen auch Knuuttila und Alanen entdeckt zu haben: nämlich bei Duns Scotus. Bei näherem Hinsehen kann davon aber keine Rede sein. Wir werden dies ausführlicher zu erörtern haben.

Sodann gibt es die eine oder andere unspezifische Okkurrenz, z.B. bei Meister Eckhart,<sup>7</sup> oder auch beim Skotisten Wilhelm von Vorillon O. Min. (1390-1463), der in einer kurzen Passage den erwähnten kosmologischen Weltbegriff, kontrafaktische Annahmen vom Stil Origenes' und (im Ansatz) mögliche Welten im Verstand Gottes verbindet.<sup>8</sup>

Freimachen muß man sich auch von der Annahme, der Begriff der möglichen Welten entstehe durch Phantasterei, unfromme Neugier hinsichtlich der Gedanken Gottes, Flucht aus der Wirklichkeit in erträumte Möglichkeiten, Seinsvergessenheit oder reine Spekulation im Reich der Possibilia.<sup>9</sup>

Wichtig an den Überlegungen zu den Possibilia ist allerdings die Entwicklung eines stringenten kontrafaktischen Möglichkeitsbegriffes, wie er sich bei Thomas und Scotus findet. Die darin enthaltene Einklammerung und Vergegenständlichung der Welt als Ganzer und ihre Relativierung auf andere Möglichkeiten hin setzt den Schöpfungsgedanken voraus—zumal dann, wenn die Welt als ein begrenztes Ganzes mit zeitlichem Anfang und Ende gedacht wird.

Daß dabei aber die Welt selbst als integrale Möglichkeit im Denken Gottes gedacht wird, und nicht nur die einzelnen in ihr enthaltenen Dinge, das gibt es so erst seit dem 16. Jahrhundert: Der Begriff möglicher Welten ist ein Epiphänomen des Diskurses, den spanische Jesuiten um das Vorherwissen Gottes von freien Handlungen des Menschen begonnen haben. Die von dem Jesuiten Luis de Molina entwickelte Theorie der *scientia media* führt unmittelbar auf die Rede von möglichen Welten, wie zu zeigen sein wird.

<sup>5</sup> Origenes, ed. Görgemanns/Karpp (1976) S. 313ff. Der Weltbegriff ist schon bei Origenes äquivok; vgl. z.B. ebenda S. 313-323.

<sup>6</sup> Ebenda S. 613 und 633.

<sup>7</sup> *Ez enist kein kleine dinc, gotes rîche. Der alle die werlde bedachte, die got machen möhte* [i.e.: könnte], *daz ist 'gotes rîche'*. Eckhart, DW. S. 143 (Predigt 68). Gemeint ist mit *gotes rîche* das göttliche Wesen. Hinweis von Herm R. Schönberger. – Die verinnerlichte Anwendung des Wortes „Welt“ findet sich so tatsächlich erstmals in der Mystik (Tauler, Predigt 72: *vieles ist nu die welt in uns*); ein Beispiel aus dem 18. Jahrhundert: *mein Busen war so bang, von hundert welten trüchzig*; vgl. Grimm, Wörterbuch Bd. 28, Sp. 1500. Dem entspricht offenbar der Schöpfungsgedanke in der Kunst (Blumenberg (1986)): mögliche Welten sind dann wie mögliche Kunstwerke, die das Genie ergreift, Welten, die das Genie in sich trägt.

<sup>8</sup> Die schwer zugängliche Passage findet sich in McColley/Miller (1937).

<sup>9</sup> Dagegen meint z.B. H. U. v. Balthasar (*Karl Barth*, Einsiedeln 1951, S. 311) polemisieren zu müssen.

Dies sind natürlich hochtheologische Diskussionen, die an das Tridentinum anknüpfen. Die Jesuiten sind aber nicht, wie man annehmen könnte, fixiert auf antiprotestantische Polemik. Protestanten werden kaum erwähnt und erscheinen als Gegner nicht interessant.<sup>10</sup>

Die Traktate der Jesuiten bilden eine Diskursformation, in der viele bis heute interessante Einzelprobleme bis in ihre letzten Verästelungen ausgereizt werden. Daß die Jesuiten dabei wirklich miteinander im Gespräch sind, gehört mit zu den Reizen dieses bisher kaum erforschten Diskurses.

Wollte man ein Kernthema der Jesuiten herausfiltern, so wäre dies eine Metaphysik der Willensfreiheit, einschließlich der in ihr enthaltenen epistemischen Probleme. Wenn nach I. Pape Freiheit und Rationalität die Zielpunkte des modernen Denkens sind, dann sind die Jesuiten damit durchaus modern.<sup>11</sup>

Es geht dabei um den freien Willen Gottes und des Menschen, und darum, wie man von Phänomenen, die von ihren freien Entscheidungen abhängen, wissen kann. Vonseiten Gottes geht es darum, wie er ein Wissen von unseren freien Handlungen haben kann. Von unserer Seite geht es darum, wie wir z.B. Naturgesetze induzieren können, die vom göttlichen Willen abhängen. (D. Humes Analysen, in La Flèche geschrieben, sind davon vermutlich unmittelbar abhängig<sup>12</sup>). Es geht ferner um die Analyse des Glaubensaktes (einschließlich des Gottesbeweises). Auch die im Zusammenhang mit dem Probabilismus erörterten Probleme wird man in diese Thematik einordnen können. Verschiedene wahrscheinlichkeitstheoretische Modelle werden hier entwickelt.<sup>13</sup> Begriffe wie der der moralischen Notwendigkeit und das Prinzip vom zureichenden Grund haben hier ihren Ursprung. Ähnliches gilt vermutlich auch von Leibniz' Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren.<sup>14</sup>

Die Erforschung dieses Diskurses kann also neues Licht auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens werfen. Insbesondere gilt dies für Leibniz.

<sup>10</sup> Das Desinteresse an antiprotestantischer Polemik ist auch De Lubac (1971, S. 285) aufgefallen. Trentman (1982) führt dies, etwas vordergründig, auf die geographische Lage Spaniens zurück.

<sup>11</sup> Pape (1968) S. 283f. Die wechselseitige Durchdringung von göttlicher und menschlicher Freiheit ließe sich vielleicht auch mit W. Schulz' „Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ in Verbindung bringen—allerdings eher durch den Gegensatz. W. Schulz (1957). Vgl. aber z.B. Molina (1595) S. 2b: [...] *ita enim admirabilis consensio liberi arbitrii cum gratia praescientia, providentia, praedestinatione ac reprobatione coniuncta est, ut vix unum sine alteri attingi, explanarique possit.*

<sup>12</sup> Vgl. Knebel (1991/2) und s.u.

<sup>13</sup> Wir befinden uns im Zeitalter der entstehenden Wahrscheinlichkeitsrechnung; vgl. Hacking (1975).

<sup>14</sup> Zu letzterem vgl. Knebel (1994). Eine erkenntnistheoretische Internalisierung ontologischer Fragen (Trentman 1982, S. 318) wird man darin aber wohl weniger sehen dürfen. Es geht nicht um eine Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit im kantischen Sinne.

Epistemische Probleme spielen aber auch bei Leibniz eine Rolle; vgl. z.B. Poser (1969) S. 111-158.

Öfters sind ja die Scholastikkenntnisse Leibnizens bezweifelt worden<sup>15</sup>—und dies mit Recht, wenn es um die Autoren der Hochscholastik geht. Die Jesuiten aber hat er aus eigener Lektüre gekannt. Dies gilt keineswegs nur für Suarez, sondern für einen Großteil der Jesuiten insbesondere des Collegio Romano, also des Studienhauses der Societas Jesu in Rom. Auch Leibniz' Wunsch, man möge doch einmal einen Extrakt der interessanten scholastischen Gedanken schreiben, bezieht sich mit ziemlicher Sicherheit gerade auch auf diese Autoren.

Zu den wichtigsten Vertretern des besagten Collegio Romano gehört Antonio Perez SJ (1599-1649), den wir in das Zentrum rücken wollen. Daß Leibniz ihn gelesen hat, wissen wir aus dem Briefwechsel mit Des Bosses, der ihm überdies einige Texte von Perez und seinem Schüler Esparza übermittelt (von Gerhardt nicht ediert). Perez galt nicht nur Leibniz als „ingeniös“, sondern war auch bei seinen Kollegen als der „Theologus Mirabilis“ bewundert. Seine Kommentare zur *Summa Theologica* (das ist die Gattung, die im 16. Jahrhundert die Sentenzenkommentare ablöst) sind leider erst posthum gedruckt worden (Rom 1656 und 1669), was zur Folge hat, daß einige Passagen in einem mehr oder weniger unverständlichen Zustand sind. Das macht die Lektüre dieses ohnehin sehr komplex denkenden Autors nicht leichter. Immerhin aber ist dieser Druck recht verbreitet; die meisten Bibliotheken, die über einen gewissen Bestand an Werken von Jesuiten verfügen, besitzen auch Perez.<sup>16</sup> (Es existiert auch ein offenbar recht interessantes Manuskript mit einem Physikkommentar in der Bibliothek der Gregoriana in Rom. Es ist jedoch wegen eines Wasserschadens schwer zugänglich). Wir werden Perez und sein Umfeld am Anfang des II. Teiles eingehender vorstellen.<sup>17</sup>

Die Mühe einer posthumen Edition, die Verbreitung des Textes, die Bewunderung der Kollegen, die, wie wir sehen werden, schulbildende Wirkung Perez' und die Kenntnis Leibnizens sollten jedenfalls Grund genug sein, diesen Autor der Vergessenheit zu entreißen.

Diese Arbeit verbindet daher drei verschiedene Aspekte:

1. Die Genese des Begriffes der besten aller möglichen Welten.
2. Eine Einführung in den zugrundeliegenden jesuitischen Diskurs mit seinen spezifischen Themen.
3. Die Vorstellung eines ihrer Autoren: A. Perez.

Der Aufbau bleibt dabei bestimmt von der Ausgangsfrage nach der Genese des Begriffes der besten aller möglichen Welten. Dies ermöglicht eine gewisse Parallelisierung der systematischen und der historischen Konstitution dieses dreiteiligen Begriffes: Zunächst wird der Begriff der *Möglichkeit* zu

<sup>15</sup> Unter den älteren: Rintelen, Nostiz-Rieneck u.a.

<sup>16</sup> Z.B. UB Freiburg, BSB München, Vatikanische Bibliothek, St. Georgen u.a.

<sup>17</sup> Eine Auflistung der bis dahin erarbeiteten perezianischen Positionen findet sich in den Schlußbemerkungen.

untersuchen sein, sodann der der *Welt* und schließlich die Frage nach der Wahl der *besten* aller möglichen Welten. Letzteres ist ein von Leibniz adoptiertes Spezifikum des jesuitischen Diskurses im 17. Jahrhundert.

Dabei wird vom Begriff der möglichen Welten aber vergleichsweise wenig die Rede sein. Er ist nämlich nicht eigentlich das Thema dieses Diskurses, sondern—wie gesagt—eher ein Epiphänomen verschiedener Aspekte dieses Diskurses. Das führt in die Diskussion vieler Detailprobleme insbesondere auch theologischer Art, die einen sehr hohen Komplexitätsgrad aufweisen. Leibniz rühmte sich, diese Komplexität reduziert zu haben. Ebendies führte auch zu seinem verhältnismäßig einfachen und integralen Weltbegriff, wie wir ihn bei den Jesuiten zunächst nicht erwarten dürfen. Bei dieser leibnizschen Reduktion geht allerdings auch einiges verloren, ohne das es zu dem leibnizschen Weltbegriff nie gekommen wäre. Die Reduktion setzt das Reduzierte voraus. Diese Voraussetzungen in ihrem Reichtum wieder zu explizieren, ist Ziel dieser Arbeit.

K. Eschweiler hat auf die Bedeutung der Jesuiten hingewiesen, B. Jansen hat kompilatorisch einige Fakten zusammengetragen. R. Sleigh hat auf die Wichtigkeit des theologischen Hintergrundes für Leibniz hingewiesen, aber in die Sache ist—nach den älteren Vorarbeiten von F. Stegmüller und seinem Schüler K. Reinhardt—bisher im Ernst kaum jemand eingedrungen. Das beginnt sich zu ändern.<sup>18</sup> Gleichwohl ist dieses Gebiet immer noch, wie B. Jansen schon vor 50 Jahren feststellte, eine *terra incognita*.<sup>19</sup> Dies wundert freilich niemanden, der sich der Mühe unterzogen hat, sich in diese Texte einzuarbeiten. Das Reflexionsniveau ist hoch, die Diskussion und ihre Terminologie voraussetzungsreich, die Hilfsmittel—sofern es über das Bibliographische hinausgeht—gering.

Diese Arbeit soll daher helfen, ein neues und lohnendes Forschungsfeld zu eröffnen, die verhandelten Probleme zu erschließen und so in eine elaborierte Diskussion einführen. Leibniz wäre dankbar gewesen.

<sup>18</sup> Zu nennen wären hier J. P. Doyle, R. M. Adams, W. L. Craig, f. Mondadori, C. Normore, R. Ceñal, und vor allen Dingen S. K. Knebel. Aus der älteren Forschung wäre hier noch G. Grua zu nennen. Auch die älteren Theologengenerationen scheinen diese Traktate zum Teil noch gelesen zu haben, wie manche Fußnote zeigt. Ein höchst interessierter und kenntnisreicher Leser war der Mathematiker G. Cantor.

<sup>19</sup> Jansen (1922) S. 384.



## ERSTES KAPITEL

### MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT: HOCHSCHOLASTISCHE VORGABEN

Spricht man von möglichen Welten, dann muß zunächst geklärt werden, was hier „Möglichkeit“ heißen soll. Das geht auch historisch der Erörterung des hier gemeinten Weltbegriffes voran.

Die fundamentale Disjunktion von Möglichkeit und Wirklichkeit ist schon mit der geistigen Verfaßtheit des Menschen mitgegeben, insofern dieser der endlichen Wirklichkeit nur aus der Distanz eines transzendentalen geistigen Horizontes gewahr wird, der ihm zugleich die Möglichkeiten unterschiedlicher Urteils- und Handlungsoptionen eröffnet. Endliche Wirklichkeit und menschliche Möglichkeit stehen dabei in keinem beliebigen Verhältnis, sondern in einem der ihrerseits *möglichen* Entsprechung, sodaß Irrtum und Verfehlung auftreten können.

Dieses Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit verweist zurück auf eine entsprechende ontologische Disjunktion, dergemäß die faktisch vorliegende endliche Wirklichkeit auf ihren Ursprung in einem transzendenten Reich unendlicher Möglichkeiten verweist, das zugleich, platonisch verstanden, die wahre Wirklichkeit ist. Platonisch gesehen besteht hier ein gewisser Bruch, sodaß die wahre Wirklichkeit durch die endliche nie erschöpfend zur Darstellung kommt.

Es läßt sich aber in bezug hierauf fragen, ob *alles*, was auf diesem Hintergrund im Endlichen überhaupt möglich ist (partizipierend an einem Reich ewiger Wesenheiten), wenn es auch *jetzt* nicht wirklich ist, so doch *irgendwann* einmal in der Geschichte der Welt wirklich wird. Die vorchristliche Philosophie<sup>1</sup> scheint hierauf grundsätzlich mit einem Ja geantwortet zu haben; d.h. es gilt das *principle of plenitude* (Lovejoy): Alles was möglich ist, wird wirklich ( $\Diamond p \rightarrow p$ ). Es ist dies gewissermaßen eine zeitliche Variante des megarischen Möglichkeitsbegriffes, nach dem nur das möglich ist, was auch wirklich ist; zugleich ist, da Unmögliches nicht wirklich sein kann, nur das Mögliche wirklich; da aber nichts anderes als das Wirkliche möglich ist, also kein Spielraum, keine Alternativen mehr möglich sind, ist es zugleich notwendig. Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch. Bezieht man diesen Möglichkeitsbegriff nicht auf ein eleatisch erstarrtes Universum, sondern auf eines, das seine Möglichkeiten in der Zeit entfaltet, so gelangt man zum *principle of plenitude*.

Wir haben bisher die Grunddisjunktion Möglichkeit—Wirklichkeit auf zwei Bereiche bezogen: einen subjektorientiert-transzendentalen, der auf die

<sup>1</sup> Nach Hintikka gilt das auch für Aristoteles; das ist freilich umstritten.



Bedingung der Möglichkeit der praktischen und theoretischen Freiheit des Menschen gegenüber der Wirklichkeit verweist, und zum anderen auf einen ontologisch-transzendenten Bereich von Möglichkeiten. Beide Bereiche werden der Sache nach spätestens seit dem Christentum miteinander verbunden, indem der Grund der endlichen Wirklichkeit in eminenter Weise als Subjekt, als Person gedacht und erfahren wird: Gott ist das Subjekt, das diese Wirklichkeit in freier Entscheidung als Möglichkeit erkennt und verwirklicht. Das bedeutet, daß diese Wirklichkeit, weil aus Freiheit stammend, nunmehr kontingent ist.

Dadurch aber wird das *principle of plenitude* problematisch. Gott muß nicht alles verwirklichen, was er als möglich erkennt. Von den Versuchen, sein Handeln und seine Auswahl dennoch als nicht-willkürlich zu denken, wird im dritten Teil der Arbeit die Rede sein.

Zunächst jedoch gilt es zu fragen, wie man es zu verstehen hat, daß etwas für Gott möglich ist, bzw. umgekehrt und schärfer: wie etwas für ein allmächtiges Wesen unmöglich sein kann.<sup>2</sup>

#### A POSSIBLE VOLUNTATIS

Die göttlichen Möglichkeiten werden spätestens seit Augustinus als platonische Ideen im Verstand Gottes aufgefaßt. Platons Demiurg hat hingegen nicht nur sein Material, sondern auch die Ideen außerhalb seiner selbst. Er ist im eigentlichen Sinne weder ein Schöpfer noch das sich selbst denkende Denken des Aristoteles. Der christliche Gott aber geht weder von einer bereits vorliegenden Materie aus, noch sind ihm die Ideen äußerlich: er denkt wie die aristotelische Gottheit sich selbst, dies aber auch in den göttlichen Ideen. In diesen erkennt er nach Thomas sein Wesen als nachahmbar durch mögliche Formen, d.h. Geschöpfe; dies sind die *Possibilia*. Das *possibile* ist das *factibile*.

Der Maßstab dafür, was zu den Possibilia gehören kann, ist nach Thomas zwar nicht von der göttlichen Substanz, wohl aber von der göttlichen Omnipotenz verschieden, denn sonst könnte man nicht verstehen, was Omnipotenz eigentlich ist; die *possibilitas* ist gegenüber der Omnipotenz ein fundamentalerer Begriff: *potentia dicitur ad possibilitia*.<sup>3</sup>

Die Tradition vor Thomas hatte nun aber den Begriff der Omnipotenz dezidiert *nicht* auf den Begriff der Möglichkeit, sondern auf den des *Willens*

<sup>2</sup> Diese Möglichkeit Gottes wird recht bald von der realen Möglichkeit geschaffener Dinge im aristotelischen Sinne unterschieden; letztere interessiert uns hier nicht. – Freilich liegt darin auch eine Trennung von Denken und Sein; der aristotelische Möglichkeitsbegriff orientiert sich am Tatsächlichen, der skotistische ist, wie wir sehen werden, reine *Denkmöglichkeit*. Zu den im folgenden nur angerissenen Diskussionen liegt inzwischen eine Monographie von W. J. Courtenay (1990) vor.

<sup>3</sup> *Summa Theologica* I, 25, 3c.

aufgebaut: *non enim dicitur Deus omnipotens, eo quod omnia possit, sed quia quicquid vult potest*. Dies war eine Reaktion auf das antike *principle of plenitude*, bzw. die antike Vergöttlichung des Kosmos, dergemäß dieser das Bestmögliche überhaupt darstellt—Behauptungen, die allemal die göttliche Freiheit und Souveränität untergraben; denn sie implizieren, daß die Welt notwendig so ist, wie sie ist.

Gott kann, was er will. Auf den Begriff der Möglichkeit hin formuliert heißt das: möglich ist das, was Gott will. Mit einer solchen Formulierung gerät man jedoch sogleich wieder in gleichsam megarische Probleme und ist keinen Schritt weiter, wenn man die Kontingenz der Welt erklären will. Denn—so formuliert erstmals Petrus Damiani gegen Desiderius von Montecassino—: Wenn Gott nur das kann, was er will, dann kann er nichts anderes schaffen, als was er tatsächlich geschaffen und gewollt hat. Dagegen muß man also festhalten: Gott will nicht alles, was er kann.<sup>4</sup> Wie anders sollte man sonst auch die augustinische Wendung „*potuit sed noluit*“<sup>5</sup> verstehen?<sup>6</sup> Das *posse* ist also nicht auf das *velle* zurückzuführen. Worauf aber dann?

#### B POSSIBILE IUSTUM ET MORALE

Die tieferliegende Antwort auf diese Frage läßt sich bereits bei Augustinus finden und wird auch von Petrus Lombardus zitiert, tritt aber hier wie überall in den Hintergrund: *Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati eius et iustitiae*.<sup>7</sup> Hier sind die Kriterien eindeutig *moralische*. Auch *veritas* wird man am besten mit „Wahrhaftigkeit“ übersetzen müssen, geht es doch zumeist um Fragen wie die, ob Gott lügen kann, Versprechungen nicht einhalten u.s.w.<sup>8</sup> Möglich ist für Gott das, was sich ziemt, in dem Sinne, in dem wir auf den Vorschlag einer unsittlichen Handlung sagen mögen: „das kann ich *unmöglich* tun“. Der eigentliche Maßstab ist also die *Güte* Gottes. Dieser Maßstab freilich ist keiner, den man als Minderung der göttlichen Allmacht verstehen muß. Mit Augustinus: *magna illius verbi potentia est non posse mentiri*. Lügen zu können ist eher ein Mangel als eine Vollkommenheit.<sup>9</sup> Deshalb gehört es zu den *impossibilia*, von denen Hugo v. St. Viktor sagt: *impossibilia posse non esset posse sed*

<sup>4</sup> Knuuttila, *Time and Modality* (1981) S. 200. Bei Knuuttila finden sich Untersuchungen zur Vorgeschichte des *possibile logicum*.

<sup>5</sup> PL 44, 250; bei Petrus Lombardus I *Sent.* 43, un.

<sup>6</sup> ... oder den Hinweis auf eine Möglichkeit, die das Beispiel der Wirklichkeit übersteigt (*fieri posse aliquid, quamvis desit exemplum*)? (PL 44, 241/2).

<sup>7</sup> Bei Petrus Lombardus I *Sent.* 42, 1.

<sup>8</sup> Davon zu unterscheiden wären Fälle wie: Gott kann nicht laufen—was für Gott natürlich keine Defizienz darstellt, da er dies ja in den Kreaturen schaffen kann. Vgl. Petrus Lombardus I *Sent.* 42, 2.

<sup>9</sup> So noch Thomas, *Summa Theologica* I, 25, 3 ad 2: [...] *posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentia*.

*non posse*.<sup>10</sup> Ein weiteres Beispiel für etwas, was unziemlich und darum der göttlichen Natur widersprechend (also unmöglich) ist, ist für Robert Bandinelli und P. Abaelard die Erlösung des Judas vermöge eines göttlichen Eingriffes.<sup>11</sup> Abaelard jedoch verfiel einem gewissermaßen antikisierenden Irrtum: er beschränkte die Freiheit Gottes auf das tatsächlich geschaffene als das einzig gerechte. Darum unterscheidet P. Lombardus gegen Abaelard zwei Formulierungen:

1. *Non potest facere nisi quod iustitia sua exigit.*
2. *Non (potest) facere nisi illud, quod, si fieret, iustitiae eiusconveniret.*

Nur die zweite Formulierung ist akzeptabel und drückt den guten Sinn des *possibile iustum* aus.

### C POSSIBILE LOGICUM

Eine ganz neue Antwort auf die Frage nach dem Kriterium für das, was Möglichkeit ist, versuchte Duns Scotus zu geben. Sein Kriterium scheint sowohl das des *iustum* zu hintergehen, als auch überkommene logische Auffassungen zu revidieren, die noch dem *principle of plenitude* verhaftet scheinen.

Das skotistische *possibile logicum* hat fundamentale Bedeutung für die ganze spätere Scholastik, besonders aber auch für Leibniz, und wurde bereits als frühester Ort für das Auftreten eines Begriffes „möglicher Welten“ behandelt.<sup>12</sup> Es ist darum gerechtfertigt, etwas näher auf dieses *possibile logicum* einzugehen, bevor wir zu den für den Begriff der möglichen Welten spezifischeren Diskussionen der Spätscholastik kommen.

Daß Duns Scotus das *possibile logicum* entwickelt hat, soll keineswegs heißen, daß die Zeit vor ihm keine Modallogik besessen hätte. Nur war dies noch das alte, „statistische“ Modell der Modallogik, wie es aus der Antike überkommen war: der statistische Möglichkeitsbegriff wurde von Aristoteles zur Lösung der Probleme der Megariker entwickelt, die behauptet hatten, nur das Wirkliche sei möglich (was nicht geschieht, kann auch nicht geschehen).<sup>13</sup> Nun meint zwar auch Aristoteles, daß das, was ist, notwendig (d.h. unveränderlich) ist, wenn es einmal geschehen ist,<sup>14</sup> der Wahrheitswert einer Aussage über einen vergangenen (oder gegenwärtigen) Sachverhalt zu diesem Zeitpunkt also nicht mehr wechseln kann (Notwendigkeit *per accidens*); das sagt aber nichts über die modallogische Qualität dieses Ereignisses nach dem

<sup>10</sup> Nach Knuuttila, *Time and Modality* (1981) S. 202 (*De Sacr.*, PL 176, 216).

<sup>11</sup> J. Boh, in T. Rudavsky (1985), S. 192f.

<sup>12</sup> Alanen/Knuuttila in: Knuuttila (1988) S. 34f., Knuuttila (1981) S. 227 und S. 231f., und Honnefelder (1990) S. 98.

<sup>13</sup> *Metaphysik* 1047a 11-12.

<sup>14</sup> *De interpretatione* 19a 23-24.

statistischen Modell. Diese Qualität zeigt sich erst, wenn man die temporal definite Aussage über einen Sachverhalt  $p$  zum Zeitpunkt  $t_1$  in eine temporal indefinite verwandelt: Die Aussage „Sokrates sitzt zum Zeitpunkt  $t_1$ “ ist *notwendig* wahr oder falsch (sofern sie nicht in der Zukunft liegt); die Aussage „Sokrates sitzt“ (ohne temporalen Index) ist hingegen nur *möglicherweise* wahr oder falsch. Bleibt man innerhalb temporal definiter Aussagen, muß man unterscheiden zwischen einem Verständnis *in sensu composito* und einem *in sensu diviso*: der Satz „Der sitzende Sokrates kann stehen“ ist (als temporal definiter) falsch, wenn er *in sensu composito* verstanden wird, d.h. wenn die durch „können“ ausgedrückte Modalität auf das gesamte Kompositum des Satzes bezogen wird, mithin die Möglichkeit des Prädikates „stehen“ auf denselben Zeitpunkt bezogen wird, wie das aktuelle Prädikat „sitzend“. Die Wahrheit eines solchen Satzes könnte man nur unter Verletzung des Satzes vom Widerspruch und des obengenannten Axioms aus *De Interpretatione* (*omne quod est, quando est, necesse est esse*) behauptet werden. (Das wird erst Duns Scotus bestreiten).<sup>15</sup> *In sensu diviso* aber kann der Satz wahr sein, denn selbstverständlich kann der sitzende Sokrates im nächsten Moment aufstehen (wenn man ihn nicht hindert).

Die modale Qualität dieses Könnens/dieser Möglichkeit ergibt sich, wenn der Satz „Sokrates steht“ temporal indefinit betrachtet wird. Statistisch gesehen wird dann das als möglich betrachtet, was zu einigen/den meisten Zeitpunkten wirklich ist; notwendig ist das, was zu allen Zeitpunkten wirklich ist;<sup>16</sup> unmöglich schließlich ist das, was zu keinem Zeitpunkt wirklich ist. Das hat zwar erst das Mittelalter so systematisiert, es entspricht aber der Struktur des aristotelischen Denkens; es kann z.B. analog auf das Art-Gattungsschema angewendet werden: eine spezifische Eigenschaft ist eine solche, die in dem Sinn notwendig ist, daß sie in jedem Exemplar der Gattung verwirklicht ist.<sup>17</sup> Logik und Ontologie, Denken und Sein entsprechen einander. In diesem Sinne bedeutet Möglichkeit immer auch *Realmöglichkeit*, d.h. *potentia*. Diese Potenz versteht sich dabei vom Akt her, d.h. von der normalerweise statistisch vorfindbaren Aktualität, die zugleich normativ ist für die noch nicht aktuelle, potentielle. Spezifisch an diesem Modell ist, daß es zur Klassifizierung von Sachverhalten in der einen, tatsächlichen Welt dient. Es gibt keine Möglichkeiten über das irgendwann in dieser Welt realisierte hinaus. Möglichkeit

<sup>15</sup> Das weiß übrigens Bayle, und Leibniz mindestens durch diesen; vgl. GP VI, S. 183f. (*Theodizee* § 131f.).

<sup>16</sup> ... wobei auch dies möglich sein muß; hier grenzt sich Möglichkeit als der umfangreichere Begriff von dem die Notwendigkeit nicht umgreifenden Begriff der Kontingenz ab. Zu allen Zeitpunkten/in allen Individuen wirklich zu sein, ist innerhalb von Klassifizierungen eine Eigenschaft der Artbegriffe; entsprechend kommt den Universalien der Charakter der Notwendigkeit zu. Vgl. Hintikka (1981) S. 57. [...] *praedicata contingentia non conveniunt speciei*; Suarez XI, S. 362.

<sup>17</sup> Knuuttila *Time and Modality* (1981) S. 235. Das hier angedeutete Modell wurde von Hintikka für Aristoteles entwickelt.

wird bloß zeitlich verstanden: was möglich ist, *muß* irgendwann real werden.<sup>18</sup> Das aber ist genau das *principle of plenitude*! Will man also die Kontingenz der Schöpfung retten, muß man offenbar eine andere Modallogik entwickeln. Darum bemüht sich Duns Scotus mit dem *logischen* Möglichkeitsbegriff.<sup>19</sup> *Possibile est, quod non repugnat esse*. Voraussetzung für diese *nonrepugnantia ad esse* ist die *nonrepugnantia terminorum* innerhalb des Begriffes eines möglichen Dinges: wenn die Teilbegriffe dieses Begriffes logisch miteinander verträglich sind, dann ist der Begriff denkbar, d.h. keine „Chimäre“ wie etwa ein hölzernes Eisen oder ein rundes Quadrat. Die Possibilia sind gebaut wie derartige Begriffe: Zwar würde Duns Scotus, anders als Leibniz, noch nicht von Begriffen von Einzeldingen sprechen (und auch von diesen gibt es Ideen/Possibilia im Verstand Gottes); aber die *formalitates* der Individuen unterliegen denselben Anforderungen. Die Individuation durch die *haecceitas* erfolgt dann ja erst mit der Existenz, für die die Nonrepugnantz zunächst erwiesen werden muß.

Auf diese Weise ist Möglichkeit also unabhängig von statistischen Möglichkeitsbegriffen definierbar.<sup>20</sup> Der Möglichkeitsbegriff wird scharf kontrafaktisch. Das hat zur Konsequenz, daß der temporal definite Satz „Der sitzende Sokrates kann stehen“ nunmehr auch im kompositen Sinn möglich ist (nicht bloß: sein *kann*, denn hier fallen alle kontingenten Umstände fort, wie z.B. daß Sokrates jemanden hindern könnte; es geht hier um einen rein *logischen* Möglichkeitsbegriff).  $p \wedge M\neg p$  ist möglich zu jedem Zeitpunkt. Ebenso gilt das aristotelische Axiom aus *De Interpretatione* nicht mehr, denn selbst, wenn etwas zu einem vergangenen Zeitpunkt bereits geschehen ist, ist es nicht notwendig; es bleibt auch als Faktum kontingent. ( $\neg p \wedge Mp$  ist nicht wirklich kontradiktorisch). Daraus haben dann Occam, Gregor v. Rimini und andere Nominalisten eine Macht Gottes über die Vergangenheit abgeleitet.<sup>21</sup>

Auf diese Weise wird der gesamte statistische Möglichkeitsbegriff mit seiner inneren Stufung relativiert: die durch ihn beschriebene Welt wird als Ganze noch einmal in Klammern gesetzt und gewissermaßen aus der Perspektive Gottes vergegenständlicht; allein Gott ist das *ens necessarium*, und die Welt wird als bloß *eine* Möglichkeit, d.h. als kontingent gesehen; ihr Nichtsein bleibt möglich: *manet sub negatione esse*.<sup>22</sup>

Zwar kann Gott nicht wollen und nicht-wollen zugleich, aber er kann gleichzeitig A und non-A wollen, denn das Wollen (im *esse volitum*) geht

<sup>18</sup> *De caelo* 281b 3-25; vgl. Hintikka (1981) S. 60-62.

<sup>19</sup> Vgl. *Tractatus de Primo Principio* IV, 4.

<sup>20</sup> Es handelt sich um einen synchronen, nicht diachronen Möglichkeitsbegriff.

<sup>21</sup> Van Steenberghe, *Molinisme* (DThC X) Sp. 2118. Ähnliches findet sich schon bei Hieronymus. Für ihn gibt es kein *impossibile per accidens*. Das ist bei Thomas anders: [...] *deus [...] non potest de corrupta facere virginem*; vgl. *I Sent.* 42, 2, 2, ag. 3.

<sup>22</sup> *Reportatio Parisiensis* II, d. 1. q. 3. n. 3.

dem Willen voraus.<sup>23</sup> Dabei macht übrigens auch das Vorherwissen Gottes aus dem vorhergewußten Ereignis kein notwendiges Ereignis, obschon es zwangsläufig eintreten muß; es bleibt kontingent:  $p_{t_1} \wedge M p_{t_1}$ .<sup>24</sup> Anachronistisch<sup>25</sup> ausgedrückt: es gibt eine mögliche Welt, in der zu diesem Zeitpunkt  $t_1$   $p$  nicht der Fall ist.

Versuchen übrigens moderne Logiker, intensionale Begriffe wie „Möglichkeit“ extensional zu definieren—als „wahr in einigen, aber nicht allen möglichen Welten“—so versucht auch der statistische Möglichkeitsbegriff Ähnliches. Er bleibt lediglich innerhalb *einer* möglichen Welt. Die moderne Erweiterung auf mögliche Welten setzt implizit einen kontrafaktisch-skotistischen Möglichkeitsbegriff voraus. Dasselbe gilt aber auch schon für die modallogische Zuordnung des Möglichen zum Falschen und Nichtexistenten.<sup>26</sup>

Mit der logischen Stufung des statistischen Möglichkeitsbegriffes geht natürlich auch die unterschiedliche, von ihm bezeichnete ontologische Dignität<sup>27</sup> verloren: Mögliches Sein ist kein mittleres Sein mehr zwischen notwendigem Sein und Nichtsein, sondern Möglichkeit ist nur noch die Möglichkeit von Existenz und Nichtexistenz; Kontingenz bedeutet nur das *esse post non esse*,<sup>28</sup> das man von *allem* Geschaffenen aussagen kann. War der statistische Möglichkeitsbegriff auch ein Unterscheidungskriterium für wesentliche und unwesentliche Prädikate (s.o.), dann fällt mit ihm auch dieses fort: Bei Leibniz gibt es in der Tat keinen Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Prädikaten mehr.<sup>29</sup>

Innerhalb der Welt herrscht dabei im übrigen Notwendigkeit bzw. Determination: Kontingenz wird hier gleichgesetzt mit Verhinderbarkeit durch andere Ursachen, d.h. es herrscht Determination durch die Konstellation der *causae secundae* und ihre Bewegung durch den Willen Gottes.<sup>30</sup> Molina wird Scotus deshalb vorwerfen, Freiheit sei bei ihm nur die Freiheit Gottes, wäh-

<sup>23</sup> Honnefelder (1990) S. 91f. Vgl. zu obigem auch Gilson (1959) S. 342 und *Reportatio Parisiensis* I, d. 8, p. 2 qu. un.

<sup>24</sup> Knuuttila, *Time and Modality* (1981) S. 230f.

<sup>25</sup> So aber Knuuttila (1981) S. 227; ebenso anachronistisch ist die Redeweise von Alanen (in: Knuuttila (1981) S. 34f.); er redet von *another alternative state of affairs*, verstanden als *compossible set of possibilities*. Bei Scotus gibt es aber keine möglichen Welten o. ä.

<sup>26</sup> Schepers (1965) S. 333.

<sup>27</sup> Die enge Verbindung zeigt sich z.B. bei Avicenna darin, daß Sein und Notwendigkeit gleichzeitig und durcheinander als erste Begriffe gegeben sind (*Met. Tract.* I, comp. 6; vgl. Gilson (1959) S. 17).

<sup>28</sup> *Tractatus de primo principio* III, 1, n. 5.

<sup>29</sup> Allerdings kennt Leibniz im Gegensatz zum *conceptus completus* auch einen *conceptus plenus*, der nur wesentliche Prädikate enthält und dem in allen möglichen Welten etwas entspricht; außerdem gibt es noch Mischbegriffe (*conceptus incompletus*), die in einigen möglichen Welten gültig sind. Burkhardt, *From Origen to Kripke*.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Knuuttila in: ders. (1981), S. 220, S. 223, S. 225; Scotus, *Tractatus de primo principio* IV, 4; Sharp (1964) S. 362f.

rend Leibniz den positiven Aspekt betont: Scotus habe erkannt,<sup>31</sup> daß die Freiheit Gottes die Vorbedingung jeder anderen Freiheit sei.<sup>32</sup>

Verschärft Duns Scotus durch den logischen Möglichkeitsbegriff die Kontingenz im Kontrast mit dem *principle of plenitude*, so darf man doch sagen, daß, Scotus zum Trotz, der statistische Möglichkeitsbegriff innerhalb der einmal geschaffenen Welt seinen guten Sinn behält. Auch Thomas hat ihn natürlich nicht anders verstanden, ebenso wie er auch bei Leibniz innerhalb einer möglichen Welt gilt, eingeschlossen das *principle of plenitude*. Der statistische Möglichkeitsbegriff spielt bei Leibniz in gewisser Weise auch bei der Auswahl der besten aller möglichen Welten eine Rolle, insofern diese aufgrund ihrer großen ontologischen Dignität „notwendiger“ existiert, als die anderen möglichen Welten (die dann freilich gar nicht mehr existieren); dies nennt er eine *necessité heureuse*.

Duns Scotus hat mit seinem *possibile logicum* unangefochten Schule gemacht, und gerade von Leibniz ist bekannt, wie er, beispielsweise anlässlich der Diskussion des ontologischen Gottesbeweises, auf der Analyse der Teilbegriffe als Aufweis der Möglichkeit (hier: des Gottesbegriffes) insistiert hat. Auch der für Leibnizens Kalkül mit möglichen Welten zentrale Begriff der „Kompossibilität“ findet sich bei Duns Scotus gerade bei der Formulierung des *possibile logicum*. Alanen und Knuuttila sehen von daher bereits bei Duns Scotus den Gedanken möglicher Welten gegeben.<sup>33</sup> Hier wird aber zu eilig von der modernen Modallogik her der Begriff der möglichen Welten auf Duns Scotus übertragen.<sup>34</sup> Belegbar ist er bei Duns Scotus nicht; er war bis ins 16. Jahrhundert hinein gar kein Thema und setzt noch ganz andere Diskussionen voraus, wie wir sehen werden. Die einzige Stelle, die dergleichen anzudeuten scheint, findet sich bei Thomas von Aquin und ist negativ: *res secundum quod sunt in Deo non habent ordinem, sed secundum quod sunt in seipsis*.<sup>35</sup> Andererseits spricht Thomas von einer Idee Gottes von der zu schaffenden Welt, als einer Art Gesamtplan;<sup>36</sup> dies gilt freilich nur für die eine, tatsächlich zu schaffende Welt, nicht für bloß mögliche. Die spätere Behandlung möglicher Welten rekurriert hierauf nicht; sie findet sich in den Kommentaren zur *Summa Theologica* in den Teilen zur *scientia dei*, nicht

<sup>31</sup> Vgl. Vansteenbergh, *Molinisme* (DThC X) Sp. 2112f.

<sup>32</sup> GP VI, S. 255f. (*Theodizee* § 232), hier ganz einig mit Bayle, und GP VI, S. 314f. (*Theodizee* § 337).

<sup>33</sup> Und jetzt auch wieder Liske (1993) S. 119.

<sup>34</sup> Molina sieht hier bei Scotus zwar ebenfalls ein *esse complexionum possibilium*, gibt aber zu, daß es sich um eine Interpretation handelt. Molina, *De Scientia Dei*, ed. Stegmüller (1935) S. 236f. und S. 240. Knuuttila hat seine These allerdings neuerdings modifiziert: *It should be noted here that although Scotus' theory of modality can be characterized as an intuitive predecessor of possible world semantics, he did not himself use the notion of a possible world in a technical sense*. S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London-New York 1993, S. 143. Freilich kommen bei Scotus mögliche Welten auch in einem nicht-technischen Sinne nicht vor.

<sup>35</sup> *De veritate*, q. 23, a. 2 ad 3. Auf diese Stelle verweist Spaemann (1987).

<sup>36</sup> *Summa Theologica* I, 15, 2c: [...] *necesse est, quod habeat ideam ordinis universi*.

aber im Teil über die Ideen. Das liegt an ihrer Herkunft aus den Fragen der Präszienz.

Der Begriff der „compossibilitas“ erscheint auch bereits verschiedentlich bei Thomas und scheint letztlich aus der Logik zu stammen.<sup>37</sup> Bei Thomas hat *compossibilitas* aber weniger mit dem *possibile logicum* zu tun, als vielmehr mit dem *sensus compositus*: Es ist *possibile*, daß Gott in diesem Moment etwas anderes tut, als er tatsächlich macht (z.B. jemanden *nicht* prädestiniert), aber es ist *impossibile* mit seinem unveränderlichen Willen (d.h. es ist *necessarium ex suppositione*, daß jemand prädestiniert ist). Inkommpossibilität bedeutet: *non oportet dicere, quod Deus potest non praedestinare, quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo*.<sup>38</sup> Zwar tritt hier interessanterweise der Begriff in einem Kontext auf, der später für den der möglichen Welten zentral ist, aber er ist doch von dem Leibnizens wie von dem Scotus' verschieden: es geht hier um eine *impossibilitas ad voluntatem Dei* (also gewissermaßen „vertikale“ Kompossibilität)<sup>39</sup> und nicht etwa um die Kompossibilität zweier Prädikate, wie bei Scotus, oder gar um die Kompossibilität zweier *Dinge* oder zweier *Ereignisse* im Weltverlauf, wie bei Leibniz. Von letzterem ist auch bei Duns Scotus keine Rede,<sup>40</sup> was die Abwesenheit eines Begriffes möglicher Welten nochmals unterstreicht. Kompossibilität als „Widerspruchsfreiheit in Bezug auf Ordnungsrelationen“<sup>41</sup> gibt es erst bei Leibniz. Erst dann kann diese auch zu einem gegen Spinoza gewendeten *limitierenden* Begriff werden, insofern Leibniz die Kompossibilität alles für sich genommen Möglichen bestreitet; für Spinoza ist *alles* Mögliche wirklich, für Leibniz nur das Kompossible in der besten aller möglichen Welten.<sup>42</sup> Für den Begriff der Kompossibilität bei Duns Scotus würde die Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Kompossiblen keinen Sinn machen. Bei Duns Scotus kann man erst recht noch nicht von den in einem Individuum komponierten Prädikaten zurückschließen auf die Welt als

<sup>37</sup> Ashworth (1974) S. 162 und (1968) S. 185f.

<sup>38</sup> *Summa Theologica* I-II, 10, 4 ad 3 und I, 14, 13 ad 3, sowie I, 23, 6 ad 3. Freilich sind diese Stellen zum Teil zweifelhaft, die Editio Leonina hat z.B. kein *impossibile* mehr in *De veritate* 6, 3; das spricht aber dafür, daß es sich tatsächlich um einen neuen Begriff handelt, der von späteren Abschreibern zurückprojiziert wurde. – Dasselbe Problem formuliert Leibniz so: *Rigore dici potest Angelos bonos posse peccare, neque id implicare contradictionem, sed in Deo implicare*. Grua S. 360.

<sup>39</sup> Dasselbe gilt offenbar von der *necessitas consequentiae/consequentis*, eine Unterscheidung, die—anders als bei Leibniz—hier auch eher auf Verhältnisse zwischen Gott und Kreatur angewendet wird, als auf das zwischen Kreaturen. Vgl. z.B. auch Molina, *De Scientia Dei*, ed. Stegmüller (1935) II, S. 250.

<sup>40</sup> Bei Duns Scotus markiert der Begriff der Kompossibilität aber immerhin auch noch, wie bei Thomas, die Beziehung zu Omnipotenz Gottes (vgl. das Scotus-Zitat unten, *Ordinatio* I, 43, un., n.16.); bei Leibniz handelt es sich dann nur noch um ein rein innerweltliches Prädikat—*etsi Deus non daretur*.

<sup>41</sup> H. Burkhardt (1982/3) S. 299f.

<sup>42</sup> Vgl. Couturat (1961) S. 224f.



Ganze, da es nicht durch die Welt und seine Stelle in ihr definiert wird, wie bei Leibniz.

Der Begriff der Kompossibilität erscheint in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen, aus denen wenig Spezifisches zu entnehmen ist. Immer aber scheint er die Schärfe kontradiktorischer Entgegensetzung zu haben. In späteren Logiktraktaten spielt er eine Rolle bei der Formulierung der Gesetze der Konjunktion bzw. deren Unmöglichkeit, z.B.  $\neg\Diamond(P\wedge Q)$  als  $\neg\Diamond P\vee\neg\Diamond Q\vee\neg(P\&Q)$ .<sup>43</sup> Oder z.B. auch positiv bei Hieronymus von St. Markus: *A possibilitate copulative ad possibilitatem cuiuslibet partis principalis et compossibilitatem earundem ad invicem est bona consequentia et e contra*.<sup>44</sup> Dasselbe gilt für den Begriff der *incompatibilitas*, der sich häufig bei Leibniz findet<sup>45</sup> und der bei den Gesetzen der Disjunktion auftaucht, die dabei zunehmend als strikte, ausschließende Disjunktion verstanden wird.<sup>46</sup> Der logische Möglichkeitsbegriff scheint hier also schon impliziert zu sein, etwa wenn es heißt, das Unmögliche sei mit allem inkompatibel.<sup>47</sup> Der Zusammenhang mit dem *sensus compositus* im besonderen und Prädestinationsfragen im allgemeinen findet sich bestätigt bei Mastrius: [...] *valde notanda est pro difficultatibus theologicis in materia de praedestinatione et divinis auxiliis*.<sup>48</sup> Das gilt insbesondere für das Verhältnis des freien Willens des Menschen zur göttlichen Prädestination (Thomas)<sup>49</sup> oder zum göttlichen Wissen des Zukünftigen (z.B. Matthias Borull)<sup>50</sup>, bzw. die Unvereinbarkeit von Gnade und Sünde (A. Perez OSB).<sup>51</sup> „Inkompossibel“ ist nach Thomas auch die Behauptung: „*potuit Deus simul cuncta facere*.“<sup>52</sup> Petrus Aureoli verbindet wie Scotus selbst den Begriff mit dem „*possibile logicum* [...] *Scoti*“; er restringiert ihn allerdings auf die *potentia ordinata Dei*: Wunder und Inkarnation sind ebenfalls *impossibilia*.<sup>53</sup> Ebenso sieht es auch noch A. Perez SJ, wenn er formuliert, *omne ens supernaturale* [...] *esse impossibile cum statu naturae universae*.<sup>54</sup> (Hier freilich ist *impossibilitas* in einem Bereich verwendet, in dem er bei Thomas zumindest niemals positiv vorkommen würde: im Verhältnis von Natur und Gnade;

<sup>43</sup> „&“ stehe hier für „kompossibel“.

<sup>44</sup> Also:  $\Diamond(P\wedge Q)$  als  $(\Diamond P\wedge\Diamond Q)\wedge(P\&Q)$ . Vgl. Ashworth (1974) S. 157f. und S. 272-75.

<sup>45</sup> Vgl. z.B. Schepers (1965) S. 335.

<sup>46</sup> Ashworth (1974) S. 162 und dies. (1968) S. 185f. Die Forderung nach *impossibilitas* in der Disjunktion (was über die bloße Wahrheitsfunktionalität hinausgeht) ist stoischen Ursprungs; vgl. Boh (1982) S. 306.

<sup>47</sup> Ashworth (1974) S. 158.

<sup>48</sup> Mastrius/Bellutius (1708, I) S. 19 n. 63.

<sup>49</sup> Vgl. auch der Sache nach *De veritate* 6, 3 ad 8; A. Perez SJ zitiert diese Stelle unter Verwendung des Begriffes der Inkompossibilität; vgl. auch III *Sent.* I, 14 ad 4.

<sup>50</sup> M. Borull SJ (1656) S. 222.

<sup>51</sup> Das richtet sich auch gegen das protestantische *simul iustus et peccator*. A. Perez OSB, *Laurea Salmantina*, Antwerpen 1614, Andrea de Vega zitierend; hier ist allerdings schon die Unvereinbarkeit zweier Prädikate in einem Subjekt gemeint, ähnlich wie bei A. Perez SJ, der hier wohl Thomas mißverstehet (s.o.). Dasselbe gilt für Esparza, der von der *impossibilitas* des Habitus der Tugend mit dem des Lasters spricht; (1655) II, S. 33-54. Oder auch für Glauben und Wissen; ebenda S. 227-244.

<sup>52</sup> I *Sent.* 42, 2, 3 ex. Die Behauptung ist inkompossibel, nicht die Dinge!

<sup>53</sup> Petrus Aureoli I *Sent.* 44, (1596) S. 1045 und S. 1060. Diese Verwendungsweise scheint schulbildend gewesen zu sein. Kurioserweise kann Petrus Aureoli auch die Abtrennung bestimmter Akzidenzien als *impossibel* bezeichnen (ibid.); das zeigt die starke logische Komponente dieses Begriffes: Logisch gesehen ist die Komposition mit einer Negation ja möglich.

<sup>54</sup> Perez II/III, S. 74b; er bezieht sich übrigens explizit auf Petrus Aureoli, seinen Lieblingsscholastiker (II/III, S. 429f.). Die Inkompossibilität besteht in einem *modus exclusivus*, wie wir sehen werden.

das Axiom *gratia perficit naturam* ist abgelöst durch eine dezidierte Lehre von der *natura pura*).<sup>55</sup> Inkommpossibel ist die Gnade für Perez auch mit einer Todsünde.<sup>56</sup> Allgemein wird „inkommpossibel“ häufig verwendet, wenn es um die Möglichkeit des Zusammenbestehens verschiedener Akte geht.<sup>57</sup> In der Negationstheorie (s.u.) handelt es sich auch um *impedimenta*, die keine Akte sind, sondern Modi u.ä.; offenbar aber geht es auch da noch nicht um die Inkommpossibilität separater *Dinge*, wie bei Leibniz. Für den humanistisch gebildeten Lexikographen schließlich ist diese Vokabel nur noch ein barbarisches Synonym für Non-Repugnanz.<sup>58</sup>

Aber auch im Hinblick auf das allgemein akzeptierte *possibile logicum* muß gefragt werden, ob es denn wirklich einen sinnvollen Begriff von Möglichkeit darstellt. Verstehen wir wirklich, was gemeint ist, wenn wir von „Kompossibilität“ reden?

Duns Scotus versteht die Generierung solcher logischer Possibilia so:

*Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possunt simul esse unum, neque illud aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo—aliquo modo—qui ea produxit. Et istam impossibilitatem eorum sequitur ex impossibilitate totius figmenti includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex impossibilitate partium suarum est impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis.*<sup>59</sup>

Der erste Schritt ist also die *productio* zweier *entia formalia* in ein *esse possibile*. Das sind zwei einfache Prädikate, die dann auf ihre Kompossibilität hin geprüft werden sollen. Sie selbst sind aber bereits *in esse possibili*; was aber soll das heißen, daß ein *einfaches* Prädikat *möglich* ist, wenn Möglichkeit als Kompossibilität definiert ist? Hier ist ja noch gar nichts „komponiert“. <sup>60</sup> Widerspruchsfreiheit setzt mögliche *entia* voraus; diese werden nicht erst dadurch konstituiert. Der Möglichkeitsbegriff ist offenbar (und implizit auch bei Duns Scotus) weiter, als der der Kompossibilität, des *possibile logicum*.

Aber auch innerhalb des Bereichs des Zusammengesetzten ist Kompossibilität kein hinreichender Möglichkeitsbegriff:

Bei Leibniz bedeutet Überprüfung der Kompossibilität zweier Begriffe, die demselben Individuum zukommen sollen, die Analyse beider Begriffe in die in ihnen enthaltenen Teilbegriffe; ergibt sich, daß im einen so analysierten

<sup>55</sup> Vgl. auch Knebel (1992/2) S. 14.

<sup>56</sup> Perez I, S. 303.

<sup>57</sup> Z.B. Arriaga (1669) S. 912b.

<sup>58</sup> *Hic Barbarus Scholasticus dicit Compossibilitas et Compossibilium*. R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Frankfurt 1613, Repr. Hildesheim 1964.

<sup>59</sup> *Ordinatio* I, d. 43, q. un., n. 16.

<sup>60</sup> Auch bei Quine treten ja Termini, die auf nichts zutreffen (wie „eckiger Ball“) erst in der 3. Phase des Spracherwerbs auf, in der es erstmals zu attributiven Verknüpfungen kommt. *Word and Object* § 22.

Begriff A und im anderen non-A enthalten ist, dann sind beide inkompossibel. Dasselbe gilt bereits (und bei Duns Scotus ausschließlich) für die Kompossibilität eines Begriffes in sich.<sup>61</sup> Das suggeriert, daß sich Inkompossibilität auf *kontradiktorische* Gegensätze zurückführen läßt, sodaß Möglichkeit auf ein bloß formallogisches Problem reduzierbar wäre. Das aber ist falsch; denn die letzten Bestandteile eines Begriffes sind keine negierten Prädikate (Negation ist immer etwas Sekundäres),<sup>62</sup> sondern unanalysierbare einfache Prädikate, *entia formalia in esse possibili*, letzte qualitative Bestimmungen, A und B, nicht A und non-A. Was aber *deren* Kompossibilität verhindert, ist keine logische, sondern eine materiale Frage. Besonders schwierig dürfte sie zu beantworten sein, wenn man fragt, warum zwei Prädikate aus verschiedenen Kategorien miteinander inkompossibel sein sollen (z.B. eine bestimmte Quantität mit einer bestimmten Qualität). Wenn aber Scotus schreibt: *nonrepugnantia, sive compossibilitas est ex propriis rationibus compossibilitum*,<sup>63</sup> dann ist damit bereits Komplexes gemeint.<sup>64</sup> Letzte einfache Bestimmungen verhalten sich also zueinander niemals kontradiktorisch, sondern konträr.<sup>65</sup> Zwar ist der konträre Gegensatz ebenfalls ein rein logisch formulierbarer: konträr entgegengesetzte Aussagen (zwei Aussagen, die demselben Subjekt zwei konträre Prädikate zusprechen), können nicht zugleich wahr sein, aber zugleich falsch; insofern also könnte man auch hier von einem *possibile logicum* sprechen. Aber konträre Gegensätze sind nicht einfach formal zu erklären, wie kontradiktorische: hier kann man, anders als bei kontradiktorischen Gegensätzen, sinnvoll noch einmal die Frage stellen, *warum* es sich hier um Gegensätze handelt; und diese Frage ist dann nicht mehr formallogisch zu beantworten.

Leibniz war reflektiert genug, dieses Problem zu erkennen:

<sup>61</sup> Für begriffliche Analyse bei Scotus vgl. *Ordinatio* I, 36, un., n. 58, wo aber auch andere Arten von Repugnantz (Realrepugnantz) verhandelt werden.

<sup>62</sup> Allerdings kennen die Skotisten auch (und gerade wegen der *distinctio formalis ex natura rei*) so etwas wie Realnegationen (s.u.): *omnis determinatio est negatio*. Vgl. Hübener (1985) S. 60f. und S. 67f. Die Frage bleibt freilich, wie so etwas verständlich zu machen wäre.

<sup>63</sup> *Ordinatio* I, 2, 2, 4, 7, n. 372; Hervorhebung von mir.

<sup>64</sup> Man muß wohl bei einfachen Prädikaten auf ein nicht mehr auf Identität und Differenz zu reduzierendes Verhältnis von Nähe und Ferne, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zurückgreifen. Ein späterer Cartesianer (Pourchot) definiert z.B. den Wahrheitsbegriff über den der Ähnlichkeit: wahr sei die *coniunctio similitum*; vgl. Hübener (1985), S. 77. Die Bestimmung der Möglichkeit als das, dessen Gegenteil nicht notwendig falsch ist (Garcia (1988) Sp. 532), gibt selbstverständlich auch nichts her. Aber mit dieser Definition ist natürlich auch nur eine Bestimmung von *Kontingenz* gemeint; dadurch wird aber die Notwendigkeit aus dem Bereich der Möglichkeit ausgeschlossen; nach dem hier gesuchten Möglichkeitsbegriff jedoch ist natürlich auch das Notwendige möglich. — Wenn die notwendigen Wahrheiten der Geometrie von Leibniz so definiert werden, daß ihr Gegenteil *unmöglich* ist, dann gebraucht er in diesem Fall die Möglichkeitsdefinition, die die Möglichkeit auf Kontingenz festlegt. GP IV, S. 437 und Burkhardt (1980) S. 249.

<sup>65</sup> Und zwar im Sinne der *contrarietas materialis*, insofern beide zugleich unzutreffend sein können. Vgl. Knebel (1992, R) Sp. 879.

*Der Mensch weiß noch nicht, woraus die Inkommpossibilität verschiedener Dinge entspringt, oder wie es kommt, daß Essenzen einander widersprechen können, da alle positiven Begriffe untereinander vereinbar zu sein scheinen.*<sup>66</sup>

Besonders deutlich wird dies innerhalb des Gottesbeweises, bei dem die Kompossibilität der göttlichen Prädikate gezeigt werden muß. Hier kann es nämlich keinen Widerspruch hinsichtlich der *Grade* der Vollkommenheit geben, da alle Prädikate Gottes höchste Vollkommenheit sind. Als solche sind sie aber auch unauflösbar und einfach (*formae simplices; irresolubiles sive indefinibiles*), können sich also nicht widersprechen. Leibniz wendet das positiv für seinen Gottesbeweis;<sup>67</sup> das *possibile logicum* wird jedoch dadurch an sich problematisch. Das hat vor allen Dingen B. Russell gesehen: *Thus it would seem that any collection of possible existents must be compossible, since their coexistence cannot be selfcontradictory.*<sup>68</sup> Das Kontradiktionsprinzip setzt immer synthetische Sätze voraus.<sup>69</sup> Russells Lösung, sie als kompossibel hinsichtlich eines *set of general laws* (d.h. vor allen Dingen *laws of motion*) zu betrachten, überzeugt aber auch nicht, da diese Gesetze nicht unabhängig von materialen Bestimmungen gedacht werden können und im übrigen ihrerseits kontingent sind, d.h.: nicht zu jeder möglichen Welt gehören;<sup>70</sup> mit anderen Worten: Sie gehören zur *potentia ordinata*, während die Frage nach der *radix possibilitatis* auf die *potentia absoluta* geht.<sup>71</sup>

Wollte man angesichts solcher Aporien auf eine Art „*possibile morale*“ rekurren (wie Petrus Aureoli, der in der *impossibilitas* eine Störung des *ordo decentiae sive honestitatis* bzw. der *necessitas moralis* sieht), und dennoch nicht auf ein logisch-vernünftiges Prinzip verzichten, dann könnte man mit Gregor von Rimini die *recta ratio* zum Kriterium erheben (ein ethisches Prinzip wäre sie, insofern dieses stoische Prinzip zugleich zur Begründung des Naturrechtes dient<sup>72</sup>). Dann freilich hätte Duns Scotus, der

<sup>66</sup> *Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur impossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se.* GP VII, S. 195. Das erinnert an die *distinctio virtualis intrinseca* bei Perez, wie wir sehen werden. Der Versuch Posers, das Problem zu lösen, indem Negationen im Begriff zugelassen werden, weicht der Schwierigkeit eher aus. Poser (1965) S. 38f.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu Henrich (1960), S. 48f., Russell (1975), S. 19f. und E. Holze (1991), S. 41f. Leibniz: GP VII, S. 261f.

<sup>68</sup> Russell (1975) S. 67.

<sup>69</sup> Ebenda S. 21; bei Leibniz sind dagegen alle wahren Sätze „identische Sätze“ (GP VII, S. 195).

<sup>70</sup> *Chaque monde possible depend de quelques desseins principaux [...] ou Loix de l'ordre general de cet Univers possible.* GP II, S. 51. [...] *posset enim in illo Mundo alia esse Lex natura;* Jagod. 116, vgl. Poser (1969) S. 75. Anders verhält es sich mit Raum und Zeit—den vier Dimensionen—, die mit geometrischer Notwendigkeit gelten. Ebenda S. 77.

<sup>71</sup> Das gilt wohl auch noch für den bedenkenswerten Vorschlag H. Burkhardts, auf die relationalen Verhältnisse in den möglichen Welten zu rekurren. *Deshalb* betone Leibniz, daß in den möglichen Welten alles miteinander zusammenhänge. Burkhardt (1988) S. 193f. Nur wird damit wiederum Inkompabilität *innerhalb einer möglichen Welt*, nicht aber in allen möglichen Welten überhaupt begründbar.

<sup>72</sup> St. Leger (1968) S. 31f. und S. 51.

die *iustitia divina* und die Regeln der *sapientia* der *potentia ordinata* zuordnet,<sup>73</sup> dieses ältere Prinzip nicht hintergangen. Ebendiesen Anspruch aber erhebt er, indem er die hier angesprochenen Gegensätze als logisch-formale deklariert: *hanc impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent* (s.o.). Er verwendet daher auch Beispiele, die zwar keine kontradiktorischen Gegensätze sind, aber solche suggerieren, z.B. *albedo* und *nigredo*,<sup>74</sup> also polar konträre Gegensätze. Und ausdrücklich möglich ist dasjenige, *cuius termini non includunt contradictionem*.<sup>75</sup> (Aber da wird wohl doch eher die Wirklichkeit für das Denken zugerichtet). In dieser strikten Formalität ist diese Art von Möglichkeit dann sogar *notwendig*, Möglichkeit und Notwendigkeit stehen nicht im Widerspruch: *possibilitas illa non repugnat formaliter necessario*.<sup>76</sup> Wenn etwas möglich ist, ist es *notwendig* möglich. (Ein früher Fall einer Iteration von Modalisatoren.)<sup>77</sup>

Der Begriff der Inkommpossibilität bezieht sich offenbar immer auf kontradiktorische Gegensätze: Thomas z.B. verwendet ihn kontrastierend zu konträren Gegensätzen: „*ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per impossibilitatem*“<sup>78</sup>; wobei Konträres in der Tat nicht in einer Natur vereint werden kann: Darum sind z.B. Göttliches und Menschliches<sup>79</sup> nicht in einer Natur, sondern in einer Hypostase vereinigt.<sup>80</sup> Der Begriff der „Repugnanz“ hingegen enthält Inkommpossibilität zumindest nach Petrus Fonseca nicht in jedem Fall. Fonseca unterscheidet fünf Fälle von Repugnanz: die vier aristotelischen *Opposita* (*contradictoria*, *privative opposita*, *contrarie*, *relative*) und die *disparata* (*lapis et lignum*, *caro et spiritus*). Für das *possibile logicum* kämen davon wohl *contraria* und *diparata* in Frage (wobei einige *disparata* offenbar verträglich sind, wie *caro* und *spiritus*).<sup>81</sup>

Es lohnt sich, einen Blick auf Thomas zu werfen. Dabei kann man feststellen, daß das *possibile logicum*, dessen Entdeckung gemeinhin Duns Scotus zugeschrieben wird, bei Thomas bereits voll entwickelt ist:

<sup>73</sup> *Reportatio Parisiensis* IV, 1, 5, n. 2.

<sup>74</sup> *Ordinatio* I, 43, n. 5. Eine besondere Art von Logik für solche Begriffe nimmt Thomas an: *Summa Theologica* I, 14, 13 ad 3.

<sup>75</sup> *Ordinatio* I, 2, 2, 1–4, n. 262. So aber auch ganz betont im Scotus-Lexikon von Garcia (1988), Sp. 512–514. Knebel spricht allerdings der skotistischen Formalrepugnanz einen ganz anderen Charakter zu, während er gerade das Kontradiktionsprinzip *thomistisch* nennt ((1992, R) S. 881). Das ist mir nicht einsichtig.

<sup>76</sup> *Ordinatio* I, 2, n. 262.

<sup>77</sup> Das wird von späteren Autoren auch genauer erörtert; vgl. Coombs (1991).

<sup>78</sup> *I Sent.* 42, 2, 3 ex.

<sup>79</sup> Hier handelt es sich aber um einen Sonderfall: *quia magis distat Deus et homo, quam duo contraria*.

<sup>80</sup> Und zwar *secundum aliud et aliud*. *I Sent.* 42, 2, 2, arg. 7 und ad 7.

<sup>81</sup> Fonseca (1567) S. 57f.

*Quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc, quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens.*<sup>82</sup>

Dabei bedeutet *non ens* einfach non-A, also etwas, das auch existieren kann, aber nicht identisch mit A sein kann.<sup>83</sup> In gewisser Weise wird hier das Widerspruchsprinzip auf den Satz von der Identität bezogen.<sup>84</sup> Die kontradiktorische Formulierung ergibt sich einfach aus der Allgemeinheit, mit der hier nicht ein bestimmtes Prädikat ausgeschlossen wird, sondern *alle*, die non-A implizieren. Was hieße es sonst, daß es weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes ist (was den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzt), wenn nicht, daß es weder dies, noch ein anderes ist? Man kann auch mit dem klassischen Beispiel sagen: Entweder ist etwas ein Bock oder ein Hirsch, ein Bockhirsch (*hircocervus*)<sup>85</sup> aber kann weder das eine noch das andere sein. Es hat darum keine Identität. Es soll jeweils zugleich dies und nicht dies sein.

Die Implikation von non-A wird dabei auf zweierlei Weise ausgeschlossen:

1. Ausgeschlossen wird „*omne illud, in quo contradictio implicatur*“. Hier kennt Thomas offenbar doch eine *kontradiktorische* Unverträglichkeit als Kriterium. Doch ist hier etwas ganz anderes gemeint als das *possibile logicum*: nämlich das bereits erwähnte *impossibile per accidens* (das „Unwiederbringliche“), demgemäß die Vergangenheit notwendig (d.h. unveränderlich) so ist, wie sie ist, und auch von Gott nicht mehr zu ändern ist. Diese Notwendigkeit des Vergangenen impliziert einen kontradiktorischen Widerspruch zu seiner Veränderung. (Schon Augustin hatte gesagt, dies hieße: *Faciatur ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit*).

2. Die andere Form entspricht dem *possibile logicum*. Thomas nennt den hier zugrundeliegenden Gegensatz „konträr“; zwar verwirft er nicht explizit kontradiktorische Formulierungen, aber er drückt damit logisch präzise aus, was er meint. Es ist wohl auch kein Zufall, daß er hier nicht den Begriff der Kompossibilität verwendet, sondern den weiteren der Repugnanz, oder auch den der *discoherentia (terminorum)*.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> I *Sent.* 42, 2, 2c, auch für das folgende. Andererseits hängt nach *Summa Theologica* I, 19, 5 ad 3 die Zusammensetzung z.B. des Menschen aus seinen Konstituenten allein von Gottes Willen ab.

<sup>83</sup> In diesem Sinne sagt er auch vom Möglichen, daß es „*non repugnat rationi entis vel rationi non entis*“, was, von skotistischen Formeln herkommend, seltsam anmutet. *Non ens* ist hier nicht dasselbe wie *figmentum*. Wenn die *definitio* vom *definitum* getrennt wird, dann werden zwei *contradictoria* gleichzeitig gesetzt. Dies tangiert die Einheit der Sache, insofern Einheit *indivisio in se* besagt (die *divisio ab alio* ist hier nicht relevant).

<sup>84</sup> Explizit geschieht das z.B. bei Carleton; vgl. Doyle (1995) S. 783.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu auch jetzt auch Doyle (1995) S. 771-778.

<sup>86</sup> *De potentia* 1, a.3.

*Hier gilt quod [Deus] nullum eorum possit [sc. facere] in quibus contrarium praedicati est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationabilem, vel triangulum non habere tres lineas.<sup>87</sup>*

Zur Erläuterung, dessen, worin denn hier der konträre Gegensatz besteht, recurriert Thomas auf den Begriff der *Privation*:

*[...] in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori.<sup>88</sup>*

Privation ist aber ein Fall der vier Opposita, der bei Aristoteles von kontradiktorischen und konträren Entgegensetzungen verschieden ist und der hier offenbar eine bestimmte Art konträrer Entgegensetzungen fundiert. Es handelt sich bei der hier formulierten Erklärung der konträren Gegensätze nicht um eine Rückkehr zu dem, was wir das *possibile morale* genannt haben, sondern ist eine eigene Form, die man *possibile entis* nennen könnte:

Alles Seiende hat für sein Wesen sein Exemplar in Gott, insofern es das göttliche Wesen nachahmt, das sein Sein ist.<sup>89</sup> Dabei gibt es verschiedene Arten und Stufen. Wird dieser wesenseigenen Stufe nicht entsprochen, so handelt es sich um eine Privation. Handelt es sich bei der Privation um unabdingbare Wesenseigenschaften, so kommt es zu einem Widerspruch, der die Möglichkeit dieses *subiectum* schon in der Definition aufhebt (s.o.). Auch bei tolerablen Privationen, wie bei der Blindheit für den Menschen, kann die Privation zumindest nicht mit der vollen Wirklichkeit eines Wesens zusammenbestehen: ein Sehender kann nicht zugleich blind sein. Möglichkeit wird also final und teleologisch auf eine Seinsweise hin gedacht. Der *finis* ist eine bestimmte Weise zu sein, eine Substanz, und in der Proposition: ein *subiectum*. Im Falle der Unmöglichkeit repugniert diesem Subjekt das Prädikat der Proposition.<sup>90</sup> Prädikate können dabei aber auch selbst zu Subjekten werden. Thomas analysiert z.B. an einer Stelle die Möglichkeit des Wunders der jungfräulichen Mutterschaft:

*Caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem eius: unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginis non includitur negatio maternitatis, sed negatio coniunctionis ad virum.<sup>91</sup>*

Inwiefern zwei Prädikate miteinander im Widerstreit liegen können, wird auch bei Thomas nicht eigentlich (wenn nicht in der angedeuteten teleologischen Weise) erklärt. Seine Blickrichtung ist freilich auch eine andere: Thomas blickt auf ein *subiectum*. Da es von diesem, bzw. von seinem Wesen,

<sup>87</sup> Selbst in einem so formalen Bereich wie der Geometrie spricht Thomas nicht von kontradiktorischen Gegensätzen. I *Sent.* 42, 2, 2c; Hervorhebungen von mir.

<sup>88</sup> Ebenda.

<sup>89</sup> I *Sent.* 42, 2, 1c.

<sup>90</sup> So z.B. *Summa Theologica* I, 23, 3c.

<sup>91</sup> I *Sent.* 42, 2, 2, ad 8. Auch Wunder sind also, wie bei Leibniz (GP II, S. 51) unter diesem Möglichkeitsbegriff enthalten, anders als in der *compossibilitas* bei Petrus Aureoli.

immer schon eine Definition gibt, die *zusammengesetzt* ist (aus *genus proximum* und *differentia specifica*), läßt sich hier bereits eine Analyse durchführen und damit non-A entdecken (so z.B. im Falle des *homo non rationabile*).<sup>92</sup> Dieser Bezug auf ein *subiectum* ist für den thomasianischen Möglichkeitsbegriff wesentlich. Er wird durch den Privationsbegriff (*privatio est negatio in subiecto*)<sup>93</sup> bedingt und enthält entsprechend ein finales Moment. (Die erwähnten Anklänge an das Identitätsprinzip mögen auch damit zu tun haben: Ein privatives Prädikat beeinträchtigt die Identität eines Subjektes mit sich selbst:  $A \neq A$ , weil es zugleich etwas anderes als es selbst ist).<sup>94</sup> Über die Substanz ist dieser Möglichkeitsbegriff unmittelbar auf den Seinsakt bezogen, und zwar final; bei Duns Scotus steht die Möglichkeit in sich und hat zur Folge, daß sie der Existenz (und d.h. der *causa efficiens*) nicht widerstreitet; sie ist *hoc cui non repugnat esse*.<sup>95</sup> Sein Bezug zum Sein ist bloße Nonrepugnanz. Bei Leibniz kann man wenigstens insofern eine gewisse Finalität auf das Sein hin entdecken, als in der Essenz eine *exigentia* nach dem Sein enthalten ist.<sup>96</sup> Sein gilt Leibniz als wesentliche Vollkommenheit, wobei mit dieser Ablehnung der Realdistinktion von Sein und Wesen sogar die Kontingenz in Frage gestellt ist.

Der Bezug auf ein Subjekt ist bei Duns Scotus ausgeblendet. So fehlt bei ihm z.B. der Bezug auf die entsprechende Satzstruktur von Subjekt und Prädikat (anders als z.B. bei Petrus Aureoli).<sup>97</sup> Dabei stammt der Begriff der Kompossibilität aus dem Zusammenhang des *sensus compositus*, also aus der Satzlogik; so schreibt Mastrius (ein Skotist des 17. Jahrhunderts): *sensus [sc. compositus] erit, formas importatas per extrema dicti esse simul compossibiles in eodem subiecto, et pro eodem tempore, in quo consistit sensum esse compositum*.<sup>98</sup> (In dem Satz *necesse est hominem esse animal* ist *hominem esse animal* das *dictum*). Auch hier ist nicht ganz klar, warum noch einmal ein eigenes *subiectum* eingeführt werden muß, obwohl in dem genannten *dictum* der *homo* bereits ein *subiectum* darstellt. (In dem genannten Beispiel tritt

<sup>92</sup> So findet sich bei Thomas auch das Beispiel von *albedo* und *nigredo*; die *nigredo* ist aber in unserem Beispiel ein *essentielles* Prädikat und referiert auf einen *corvus*. *De veritate* 6, 3 ad 8.

<sup>93</sup> Oder auch: *negationes in genere*. Die Privation ist von der *negatio simplex* zu unterscheiden; beides als Negation zu bezeichnen, macht den Begriff äquivok, was später als Problem diskutiert wird (Hübener (1985) S. 60); umso vorsichtiger muß man sein, nicht das thomasische mit dem skotistischen *possibile logicum* zu verwechseln.

<sup>94</sup> Das explizit angesprochene Widerspruchsprinzip wird eher auf die Realpotenzen bezogen: ein Toter kann sich nicht von selbst zum Leben auferwecken, aber wenn Gott es tut, ist kein Widerspruch impliziert. Thomas I *Sent.* 42, 2, 2, ad 2.

<sup>95</sup> Vgl. Honnfelder (1990) S. XIX.

<sup>96</sup> Henrich (1960) S. 49-51. Die Vorstellung einer *exigentia* ist ein Gedanke aus der spanischen Jesuitenscholastik, wie wir noch sehen werden.

<sup>97</sup> Petrus Aureoli versteht das *possibile logicum* als Modalität eines *dictum de inesse*, nicht als *habitus* zwischen Subjekt und Prädikat, sondern nur als *determinatio* dieser *habitus*; Petrus Aureoli I *Sent.* 42, a. 3, (1596) S. 996f.

<sup>98</sup> Mastrius (1708, 1) S. 19, n. 63. Ähnlich ein anonymen Scotus-Schüler nach Schwamm (1934), S. 200.



freilich das gesamte *dictum* an Subjektstelle). Es wird aber weiterhin deutlich, daß es sich um ein *subiectum* handelt, an dem Prädikate wechseln, oder gleichzeitig bestehen, sofern sie miteinander verträglich sind. Es heißt dort z.B. für den *sensus divisus*: *eidem subiecto pro eodem instanti tribuitur albedo cum possibilitate ad nigredinem, quae duo non repugnant, quia una forma non excludit potentiam subiecti ad recipiendam aliam, sed solam coexistentiam et simultatem cum illa*.<sup>99</sup> (Mastrius bezieht sich dabei ausdrücklich auf Scotus).<sup>100</sup> Ebenso spricht auch Leibniz davon, daß nicht zwei kontradiktorische Prädikate *in eodem subiecto* möglich seien.<sup>101</sup> Offenbar geht es also bei dem skotistischen *possibile logicum* nicht um Kompossibilität eines Prädikates zu einem Subjekt, sondern um die Kompossibilität gleichrangiger Prädikate untereinander.<sup>102</sup> Das jeweilige *subiectum* bildet nur den nötigen<sup>103</sup> Hintergrund, den Ort der Zusammenkunft. Das bedeutet also: Wenn die beide Prädikate F und G inkompossibel sind, dann gilt für einen beliebigen Zeitpunkt:  $[F(x_1) \wedge G(x_2)] \rightarrow (x_1 \neq x_2)$ ; die beiden Funktionen F(x) und G(x) können nicht denselben Wertebereich haben. Und umgekehrt gilt: Wovon man F und G zugleich präzisieren kann, bei dem muß man eine *distinctio realis* annehmen.<sup>104</sup> Als bloßer Ort der Zusammenkunft bleibt das x freilich seinen Prädikaten gegenüber indifferent. Das univoke *ens*, das x, enthält (anders als das thomasianische analoge *subiectum*) kein Kriterium, warum ihm ein Prädikat widerstreiten sollte. Da es selbst unbestimmt ist,<sup>105</sup> kann ihm nichts entgegengesetzt sein. Bestimmungen werden an dieses *ens* (wie an das neuplatonische Eine) erst von außen herangetragen.

<sup>99</sup> So auch schon Capreolus und Suarez (*expulsio formalis reciproca*); die „formale Repugnantz“ findet sich erst ab ungefähr 1293; der Sache nach wendet sich auch schon Thomas damit gegen Instantanveränderungen; vgl. Knebel (1992, R) Sp. 879-881.

<sup>100</sup> Bei Pedro Hurtado de Mendoza (Lehrer von A. Perez SJ) heißt es deutlich: *Chimaera enim est obiectum in se includens duo praedicata, quae repugnant existere*; *Disputationes Metaphysicae* 2, I, n. 7, nach Doyle (1990), S. 75.

<sup>101</sup> GP VII, S. 261f. Dasselbe gilt für den Skotisten Franciscus Mayronis, der betont, daß inkompossible Prädikate solche bleiben, egal welchem Subjekt sie appliziert werden; dabei ist die Inkommpossibilität eindeutig auf *kontradiktorische* Prädikate bezogen; in *I Sent. (Conflatus)*, proem., Venedig 1520, Nachdruck Frankfurt/Main 1966, f. 2r-3r.

<sup>102</sup> Darin kann man vielleicht auch eine Analogie dazu sehen, daß bei Leibniz der Begriff der Kompossibilität nur zwischen Innerweltlichem eine Rolle spielt, nicht in Bezug auf das Subjekt der Welterschöpfung.

<sup>103</sup> Ohne Verbindung zweier Prädikate keine Repugnantz; in der stoischen Modallogik bestand diese Verbindung in einem Konditional:  $a \rightarrow b$ , gdw  $\neg b$  rep a; vgl. Knebel (1992, R) Sp. 879. Nach Kant kann es *Realrepugnantz* nur in *einem* Subjekt geben, weshalb *Realrepugnantz* nur zwischen nichtkontradiktorischen Entgensetzungen stattfindet; z.B. zwischen zwei Kräften, die am oder im selben Ding ansetzen und sich neutralisieren. (Weisschedel I, S. 783). Vgl. auch Hübener (1985) S. 64.

<sup>104</sup> So z.B. bei Occam, nach de Muralto (1991) S. 270f. Entsprechende Formalisierungen wären bei Thomas gar nicht möglich, weil er kein univokes x kennt.

<sup>105</sup> Honnefelder (1990), S. 69. Die Substanz ist das Bestimmungslose, oder kantisch: das „Ding mit (äußerlich hinzutretenden) Eigenschaften“.

Freilich ist bei der Darstellung der Possibilen- und Kompossibilen-Generation durch Duns Scotus<sup>106</sup> selbst ein solches *ens* gar nicht erwähnt. Die Prädikate sind selbst *entia*, von denen dann freilich nicht klar ist, warum sie, so nebeneinander und ohne Bezug auf einen gemeinsamen Ort, einander widerstreiten sollten. Andererseits ist ihre Kompossibilität gerade das, was die „*ratio entis*“ ausmachen soll.<sup>107</sup> Gegenüber einem bloßen *figmentum*, das aus inkompossiblen Gliedern besteht, sind die Glieder des *ens* miteinander kompossibel. In diesem Sinne geht dann aber das *ens* seinen Prädikaten nicht voraus, sondern besteht aus diesen. Was dabei aber seine Einheit ausmacht, sein *vinculum substantiale*, ist hier ebenso unklar wie bei Leibniz, dessen Monaden ja auch nur durch die Gesamtheit ihrer Prädikate definiert sind.<sup>108</sup> Das Problem des univoken *ens* ist, daß es entweder identisch ist mit seinen differenten Bestimmungen oder daß ihm diese ganz äußerlich zukommen, und beides führt zu Problemen: Verhält sich das *ens* univok zu seinen Bestimmungen, so sind diese ihm äußerlich. Dann stellt sich aber die Frage, was diese als solche *sind*. Auch sie müssen dann ja *entia* sein (sonst fügen sie dem *ens* keine Bestimmung hinzu).<sup>109</sup> Ist jede Bestimmung ein *ens* in einem anderen Bestimmungen gegenüber univoken Sinn, dann stellt sich hier das Problem von Neuem, und so *ad infinitum*. Ist hingegen das *ens* mit den Bestimmungen, die es anderen gegenüber zu einem Differenten machen, schlechterdings identisch, dann ist der Begriff *ens* hoffnungslos äquivok, und d.h. er ist gar kein Begriff. Lösungsversuche wie die *distinctio formalis ex*

<sup>106</sup> Bei Thomas gibt es dazu kein Analogon; bei ihm dient sein Possibile Logicum eher als Prüfungsmodell, nicht als Konstitutionsmodell; er spricht in Bezug auf die Generation allenfalls von einer *conceptio: nullus intellectus potest id concipere* (*Summa Theologica* I, 25, 3c) oder: *corde concipi non possunt* (I *Sent.* 42, 2, 2 ad 6). Bei Franciscus Mayronis (Proemium zum *Conflatus*; s.o.) wird die Kompossibilität eindeutig in dem beschriebenen Sinn als die zweier Prädikate auf dem Hintergrund eines Subjektes verstanden. Bei Duns Scotus selbst ist das offenbar noch nicht ganz so eindeutig.

<sup>107</sup> Bzw. ein „*ens ratum*“; *Ordinatio* I, 36, qu. un., n. 48f.

<sup>108</sup> Die *haecceitas* ist bei Duns Scotus auch nur eine weitere Bestimmung, die in die Struktur der Prädikate nicht weiter eingreift und selbstverständlich nicht ihre Einheit begründet, da sie ja erst dem *wirklichen ens* zukommt, nicht schon dem möglichen, das aber gleichwohl eine Einheit sein muß. Daß bei Leibniz jede Monade ein Hinblick Gottes auf die Welt ist, also durch ihre Perspektive definiert ist, ist übrigens auch unklar, da es theoretisch auch mögliche Welten geben kann, die nur aus einer Monade bestehen. Vgl. auch Russell (1975), S. 68. Bei Leibniz stellt sich also die Frage, wovon denn alle diese Prädikate prädiiziert werden. Daß dies offenbleibt, ist freilich die Voraussetzung für das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren: andernfalls wäre es möglich, daß es zwei Substanzen mit denselben Prädikaten gäbe, die nur durch den noch einmal von den Prädikaten verschiedenen Träger unterschieden sind. Die damit zusammenhängenden Paradoxien entwickelt Russell (1975), S. 60: *The substance must be numerical determinate before predication, but only predicates give numerical determination*; wir wissen nicht, wovon wir etwas prädiizieren, bevor wir etwas davon prädiiziert haben. Vgl. auch ebenda S. 49f.

<sup>109</sup> Wenn die bestimmenden Differenzen nicht selbst wieder *entia* sind, so sind sie nichts; dann aber ist alles eins—wie bei Parmenides. Auf dieses Problem verweist auch Max. Wietrowski SJ (1660-1737, Polen); vgl. Doyle (1990) S. 63; er nennt sie *entia supertranscendentalia* (zu diesem Terminus vgl. den Abschnitt über Negationen in unserem Kapitel über Erkenntnisgrund und -medium der *scientia media*).

*natura rei* sind wohl doch nur unzureichende Aufhalter dieser hinter dem Univozismus lauernden Dialektik.

Werden die Prädikate nicht auf ein *subiectum* mit einem schon bestimmten Wesen bezogen, dann ist es auch eine naheliegende Konsequenz, nicht mehr zwischen wesentlichen und unwesentlichen Prädikaten zu unterscheiden, wie dies spätestens bei Leibniz der Fall ist. Auch hierin geht das Moment der Finalität verloren. Ein Unterscheidungsgrund für die Distinktion zwischen wesentlichen und unwesentlichen Prädikaten war ja schon durch die Entwertung des statistischen Möglichkeitsbegriffes weggefallen, wie wir gesehen haben.

Diese ontologische Neutralität des die Möglichkeit konstituierenden skotistischen Vernunftbegriffs, diese Trennung von Denken und Sein, wird ja auch durch die scharfe Kontrafaktizität des neuen Möglichkeitsbegriffes gefordert: Die Denkmöglichkeiten müssen vom tatsächlichen Sein und dem statistischen Ordo unterschieden werden. Diese Kontrafaktizität wird ihrerseits gefordert vom Postulat der Willkürfreiheit Gottes;<sup>110</sup> die ontologische Neutralität ist eine Bedingung des Voluntarismus.

Versucht man hingegen, den Möglichkeitsbegriff auf einer ethischen Verpflichtung Gottes aufzubauen, wie oben angedeutet, dann wird dies natürlich durch eine gewisse Finalität im Möglichkeitsbegriff begünstigt: In der Struktur der Sache selbst liegt es dann begründet, daß Gott ihr nicht zuwiderhandeln kann, will er kein *genius malignus* sein. Dies Kriterium scheint aber, gemessen an der Formalität des *possibile logicum*, nicht rational genug. Die Rationalität des *possibile logicum*, so es denn rational ist, entzieht in ihrer Formalität den Gegenständen des göttlichen Wissens und Wollens mit der Substantialität und der in ihr gelegenen Finalität jedes Kriterium für das göttliche Wollen: Einem abstrakten Rationalismus steht damit ein ebenso abstrakter Voluntarismus gegenüber. Der freie Wille wird, anders als bei Thomas, unabhängig von der Vernunft verstanden und hat keine Beziehung mehr auf Wesensfreiheit.<sup>111</sup> Finalität kommt Dingen und Handlungen erst durch göttliches Dekret und d.h. äußerlich zu: So hat bei Occam der Akt der Gottesliebe keine innere Teleologie, die es verbieten würde, daß Gott *per decretum* den Gotteshaß zu etwas Gutem erkläre; dies kommt den Akten erst nachträglich und *per potentiam ordinatam* zu.<sup>112</sup> Descartes geht so weit, auch

<sup>110</sup> Analoges gilt für die menschliche Freiheit, vgl. Knuuttila in (1981), S. 225f.

<sup>111</sup> Der Absolutismus kennt ähnliche dialektische Phänomene: die Installierung eines rationalisierenden römischen Rechtes und einer modernen Verwaltung und zugleich das Prinzip einer absoluten Willkür *legibus solutis: placuit nobis sic et sic*. So schon Thomas Bradwardine unter Bezugnahme auf den Papst; *De Causa Dei* I, cp. 21, (1618/1964) S. 233; vgl. auch Hahn (1905) S. 28.

<sup>112</sup> Vgl. De Muralt (1991) S. 243f. Das bedeutet natürlich auch: wenn es Gott nicht gibt, dann gibt es keine Sünde; das Gegenteil behauptet Gregor von Rimini, der eben in seinem Begriff der *recta ratio* (s.o.) schon Ethisches impliziert weiß (II *Sent.* 34-37, 1, 2, *prima conclusio*); vgl. auch de Muralt S. 265f.

die „ewigen Wahrheiten“ der logischen Gesetze der *potentia ordinata* zuzurechnen, sodaß sie zwar (in dieser Welt) notwendig sind, aber nicht „notwendig notwendig“— $\neg(\text{NNp})$ <sup>113</sup>—wohingegen bei Duns Scotus durch das unhintergehbare Kontradiktionsprinzip die Möglichkeiten den Charakter der Notwendigkeit bekommen (NMp). Die Möglichkeiten Gottes unterliegen nicht seinem Willen, sondern *suo intellectu producit possibile in esse possibile*.<sup>114</sup> Man kann sich fragen, ob in der *productio* nicht ein voluntativer Aspekt liegt, der kontingente Möglichkeiten vom notwendigen Wesen Gottes unterscheidet,<sup>115</sup> aber der Intellekt ist bei Scotus ein rein naturales und d.h. bei ihm: *unfreies* Vermögen.<sup>116</sup> Ist der *intellectus divinus* zwar das *principiativum* für das *esse possibile*, so sollen die Dinge, denen es zukommt, doch gerade schon *ex se possibile* sein und der Omnipotenz vorausliegen. Sind die Possibilia also der Willkür Gottes entzogen, und sind sie dennoch dem Menschen in einer „*scientia transcendens*“ zugänglich, so bilden sie einen Ausgleich für eine in ihrer unstatistischen Kontingenz undurchschaubar gewordenen Welt. Hat die (kontingente) Welt keinen anderen Sinn als den, der ihr nachträglich und äußerlich durch geoffenbarte Gebote zugesprochen wird, und wendet sie also dem Menschen kein lesbares Gesicht zu, so findet dieser Beruhigung und Bestätigung in der Zuverlässigkeit formaler Schlußregeln.<sup>117</sup>

Eine solche *scientia transcendens* soll aber nicht nur unabhängig von Gottes Willen gelten, sondern unabhängig von Gott überhaupt: *etsi Deus non daretur*. Wären in der modernen Logik Sätze möglich wie: „Es gibt mögliche

<sup>113</sup> P. Geach (1977) S. 9f.; die entsprechende Erklärung der Iteration von Modalisatoren durch eine mögliche-Welten-Semantik in der modernen Logik nennt Geach deshalb einen „Neocartesianismus“ (S. 10f.). Vgl. auch Forbes (1985). Solche Iterationen sind aber auch bei Leibniz noch selten; Poser (1969) S. 59.

<sup>114</sup> *Ordinatio* I, 38, qu. un., n. 9. Die Ideen sind (anders als bei Thomas) vom göttlichen Wesen verschieden. Ähnlich dann auch Durandus, Petrus Aureoli und Occam. Vgl. Scheffczyk (1963) S. 99ff. Ganz anders dagegen Meister Eckhart, wenn er *processio* und *creatio* gleichsetzt. Ebenda S. 103f.

<sup>115</sup> Tatsächlich betont Scotus gegen Heinrich von Gent die Geschaffenheit der Possibiliensphäre (Honnefelder (1990) S. 47). Daß aber die *cognitio* erst auf die *productio* folgt (*Ordinatio* I, 3, 1, 4, n. 266), berührt dieses Problem nicht, sondern ist ein bloß epistemischer Aspekt. Es ist der *intellectus qua productio prior voluntatis* (vgl. n. 268). Daher kann ich auch nicht sehen, daß schon in der Ideenerzeugung ein Moment der voluntativen Kontingenz liegen soll, wie Scheffczyk (1963, S. 99) meint. Zwar ist der göttliche Wille für die Zusammensetzung der Possibilia verantwortlich; aber das gilt doch wohl nur für die untergeordnete *potentia ordinata* und entspricht dem Einwand gegen Bonaventura, die kontingente Wirklichkeit sei nicht aus den notwendigen Ideen erkennbar.

<sup>116</sup> Vgl. auch: *libertas eius non est ad intrinseca* (*Ordinatio* I, 38, un., n. 9).

<sup>117</sup> Vielleicht liegt auch in der *ars combinatoria* ein ähnlicher Reiz: im Reich der abstrakten Möglichkeiten alle möglichen Verbindungen herstellen zu können. — De Muralt sieht zuerst bei Nikolaus v. Autrecourt Ansätze für eine apriorisch-deduktive Wissenschaft. Das schließende Folgern kündigt sich dabei schon in der Formulierung des ersten Prinzips als „*Si aliquid est, aliquid est*“ an (de Muralt (1991) S. 270 und S. 272). Daß diese Formulierung des ersten Prinzips derjenigen Fichtes (I. Grundsatz der WL) entspricht, mag man ebenfalls als zukunftsweisend empfinden. — Die Ablehnung des Syllogismus durch Descartes ist die entsprechende Reaktion auf die syllogistisch-spekulative Spätscholastik.

Welten, in denen Gott nicht existiert“,<sup>118</sup> so wäre dies in einem strikten Voluntarismus, für den gemeinhin Descartes steht, nicht möglich, da hier Möglichkeit den Willen Gottes als ihr Woher definitorisch voraussetzt. Für den frühneuzeitlichen Rationalismus dagegen ist die Hypothese der Nichtexistenz Gottes denkbar—wenn auch mit dem schamhaften Zusatz „*per impossibile*“. Die Notwendigkeit der Logik, des Naturrechtes, der notwendigen Möglichkeiten usw. soll auch Bestand haben, wenn Gott nicht existiert und darum nicht deren Deduktionsprinzip sein kann. Vernachlässigt wird dabei im Falle der Possibilia die Semantik des Wortes „möglich“, derzufolge man bei jeder Möglichkeit fragen kann: möglich—für wen?<sup>119</sup> Es scheint also, als käme beim *possibile logicum*, das für Scotus ausdrücklich eine Geltung *etsi per impossibile Deus non daretur* hat, nicht nur die *causa finalis*,<sup>120</sup> sondern auch die *causa efficiens* zu kurz.<sup>121</sup>

Das bedeutet aber auch, daß Gott nicht mehr selbst die Notwendigkeit ist, die alle Möglichkeiten fundieren muß (was noch für Kant der einzig mögliche Beweisgrund seiner Existenz ist), sondern die notwendigen Prinzipien treten an seine Stelle. Daß man solche Verkürzungen nicht einfach mit dem „Rationalismus“ schlechthin identifizieren darf, werden wir daran sehen, daß gerade A. Perez erstmals aus der Notwendigkeit der Fundierung der ersten Prinzipien durch die göttliche Essenz einen Beweisgrund für das Dasein Gottes macht.

Gleichwohl kündigt sich eine solche Verkürzung des Möglichkeitsbegriffes durch eine Trennung von der göttlichen Essenz seit Scotus an. Freilich hatte die Trennung des Möglichen von Gott, oder besser von seiner Omnipotenz, schon für Thomas seinen guten Sinn: Wenn man sagt: *Deus potest omnia possibilia*, dabei aber die *possibilia* als das definiert hat, was der göttlichen Omnipotenz möglich ist, dann hat man eine *circulatio* begangen. Also muß man eine unabhängige Definition der *possibilia* finden („*possibile absolutum*“).<sup>122</sup> Dieses *possibile absolutum non dicitur secundum causas superiores neque secundum inferiores, sed secundum seipsum*. Obwohl somit

<sup>118</sup> Vgl. auch Geach (1977) S. 10f. und A. Plantinga (1973) S. 541f.

<sup>119</sup> Und ähnlich bei einem *possibile morale*: für wen wäre etwas verwerflich und darum unmöglich? Substituiert man in beiden Fällen ein *endliches* Subjekt, so schrumpfte die Extension der Menge der Möglichkeiten: selbstverständlich ist für Gott mehr möglich, als für uns.

<sup>120</sup> S. o.; eine andere Art von Abtrennung von der *causa finalis* findet sich bei Luther: *Filii autem Dei gratuita voluntate faciunt bonum, nullum praemium quaerentes sed solam gloriam et voluntatem Dei, parati bonum facere, si, per impossibile, neque regnum, neque infernus esset* (Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, S. 694). Auch hier wird die Ethik gewissermaßen von ihrem *finis* getrennt—auch wenn die *gloria Dei* (vielleicht auch ohne *Deus*?) bestehen bleibt.

<sup>121</sup> Die ersten Prinzipien bestimmen die Möglichkeit; Gott ist *nur causa* und insofern zwar Bedingung der Möglichkeit, aber doch untergeordnet (*principium est latius quam causa*), zumal die Ursachen anders als die Prinzipien, nicht univok sind; vgl. *Disputationes Metaphysicae* 12, 12 und 1, 4, 21; vgl. Siewerth (1959) S. 185f.; insofern gehört natürlich auch Gott zu den kontingenten *inferiora*: auch er muß (sowohl bei Leibniz, als auch bei den Jesuiten (s.u.)), seine Möglichkeit erst vor den Prinzipien legitimieren, bevor er zum ontologischen Gottesbeweis zugelassen wird.

<sup>122</sup> Und die lautet, wie gesehen: möglich ist etwas, wenn *praedicatum non repugnat subiecto*.

die Omnipotenz von außen begrenzend, *erhöht* dies sogar die göttliche Omnipotenz; denn nun gilt für Unmögliches, daß *convenientius dicitur, quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere*.<sup>123</sup> Ist letzteres der eigentliche Zweck der Argumentation des Thomas, so tritt dies in der Folge in den Hintergrund: Bei Duns Scotus ist das *agens*, für das etwas möglich sein soll, weniger interessant, ja auswechselbar: „*respectu cuiuscumque agentis*“.<sup>124</sup> Bei Suarez wird das ganze sogar umgekehrt, und Gottes Allmacht und Sein durch die Möglichkeit der Kreaturen definiert:

*respondeo [...] non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum quin tollatur a Deo positive perfectio omnipotentiae, ac subinde scientia et totius divinae esse*.<sup>125</sup>

Diese Neutralität des Möglichen hinsichtlich der *causa efficiens* bleibt aber nicht unwidersprochen, und es ist wohl kein Zufall, daß Petrus Aureoli, der das *possibile logicum* anders als Scotus auf ein Subjekt bezieht, ihm auch in diesem Punkt widerspricht und die Modalität eines entsprechenden *dictum de inesse* für eine Denomination von der *potentia divina* her hält.<sup>126</sup> Und für Occam ist die *possibilitas* in dialektischem Gegensatz zu Scotus keine *denominatio intrinseca* mehr, sondern eine *denominatio extrinseca*<sup>127</sup> gemäß ihrer *causa proxima*.<sup>128</sup> Auch die Thomisten betonen die Dependenz.<sup>129</sup>

Bei Thomas ist der Gedanke der durch die innere Möglichkeit gegebenen *ratio entis* unmittelbar mit der Partizipation am *esse divinum* verbunden;<sup>130</sup>

<sup>123</sup> *Summa Theologica* I, 25, 3c und ad 4; Hervorhebung von mir.

<sup>124</sup> *Ordinatio* I, 43, un., n. 16 (Hervorhebung von mir). Dem korrespondiert natürlich die skotistische Lehre, daß Schöpfung auch für ein endliches *agens* möglich ist. Diese Lehre wird auch von Leibniz kritisiert: Theod., *Discours Préliminaire* n. 3 (GP VI, S. 50f.). – Nach Scotus ist bei der göttlichen Schöpfung nur die Art und Weise einzigartig. (Scheffczyk (1963) S. 99; vgl. dagegen Thomas *Summa Theologica* I, 45, 5. Scotus folgen Biel, der „Einspanner“ Durandus, Suarez (als *potentia oboedientialis activa*, Arriaga SJ und Tanner SJ. Vgl. Scheffczyk (1970) S. 183f. und Eschweiler (1928) S. 258. Nach Suarez, Occam und Gregor von Valencia ist die Unmöglichkeit dieser Annahme jedenfalls nicht zu beweisen; für Molina und Vazquez kann dies nicht durch eine *causa instrumentalis oboedientialis* geschehen, nach Suarez doch, nur nicht im Sinne einer *causa instrumentalis connaturalis*). Ebenda. Nach Thomas hingegen muß eine *causa instrumentalis* etwas aus eigenem *dispositive* mitwirken können, was hier nicht möglich ist. – Ganz massiv dagegen Arriaga: *creatura potest creare, non solum ut causa instrumentalis, sed etiam principalis*. Nach Jansen (1938) S. 200. So ist die entsprechende Behauptung in der Liste der jesuitischen Lehrverurteilungen von 1696 auch als *non esse damnandum* charakterisiert, mit dem Hinweis: *In aliquibus etiam nostris Academiis defenditur*; Orella (1967) S. 288f.

<sup>125</sup> Das Sein (Gottes) ist von der Möglichkeit der Kreaturen abhängig! *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, lib. 9, c. 6, n. 20, zitiert nach Doyle (1990) S. 78. Und bei Wietrowski heißt es dann: *Deus connectitur essentialiter cum impossibilitate sui destructivi* (ebenda).

<sup>126</sup> Petrus Aureoli *I Sent.* 42 a. 3, (1596) I, S. 996f.; es wird *ab intellectu* bestimmt, nicht *in se*; *I Sent.* 42 a. 3; (1596) S. 995f.

<sup>127</sup> D.h. sie werden so genannt, insofern sie produktibel sind; de Muralt (1991) S. 260f.

<sup>128</sup> Ebenda S. 262–264.

<sup>129</sup> Nach Deku (1956) S. 16.

<sup>130</sup> De Muralt (1991) S. 263. Dies freilich, wie den Partizipationsgedanken überhaupt, lehnt Occam strikt ab.

wenn etwas inkompossibel ist, dann immer auch schon inkompossibel *ad Deum*.<sup>131</sup>

Daß dabei für Scotus die *imitabilitas essentiae Dei* als Gesichtspunkt für Möglichkeit keine Rolle mehr spielt, ist eine naheliegende Folge. Wenn diese *imitabilitas* bei Thomas und Heinrich von Gent<sup>132</sup> noch früher war als die formale Konzeption eines Gedankendinges, so gilt bei Duns Scotus das Umgekehrte: Da die Imitabilität eine Relation ist, die *termini* ihrer Natur nach aber früher sind als die Relation, muß Gott seine Essenz und das Schaffbare/Geschaffene schon kennen, bevor er die Imitabilität erkennen kann.<sup>133</sup> Das marginalisiert die Rolle der Imitabilität freilich; und es wäre auch späterhin nicht mehr recht vorstellbar, wie das, was sich im Rahmen der *scientia media* alles im Verstand Gottes findet, noch unter diesem Aspekt gedacht werden sollte.<sup>134</sup>

Freilich geht es dabei nicht nur um den Verstand *Gottes*, sondern auch um den des *Menschen*, der das, was er erkennt, um der Vergewisserung willen auf Gott bezieht, und nicht so sehr deshalb, weil jede Wahrheit ein Abglanz seiner Wahrheit ist. Für Scotus war die Korrespondenz der durch eine *illuminatio naturalis* erzeugten menschlichen Ideen mit den göttlichen Ideen das Prinzip ihrer Richtigkeit; Gregor von Rimini sah die Wahrheit wahrer Sätze in ihrer Entsprechung zur göttlichen Wahrheit.<sup>135</sup> Ähnliches gilt dann auch noch für A. Perez SJ, wie wir im nächsten Teil noch sehen werden.

Im Prinzip aber wird Denken sich selbst genug; denn selbst wenn die göttliche Wahrheit als Versicherungsgrund versagte, so kann die menschliche auch in sich bestehen: So schreibt Suarez unter Bezugnahme auf Gregor von Rimini:

*licet deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, tamen in homine esset idem dictamen rectae rationis (dictantis v. g. malum esse mentiri).*<sup>136</sup>

Daß für diesen Intellektualismus das *etsi Deus non daretur* einen gewissen Naturalismus<sup>137</sup> beinhaltet, wissen wir u.a. seit der Studie von J. St. Leger

<sup>131</sup> Qua Partizipation setzt diese Möglichkeit auch immer ein *ens necessarium* voraus, an dem sie partizipieren kann. Der Möglichkeit geht also auch hier (nicht nur bei der *potentia realis*) die Wirklichkeit voraus.

<sup>132</sup> *Summa Theologica* I, 15, 2; 14, 6 und der frühe Heinrich v. Gent *Quodlibeta* 5, 3. Bei Thomas ist die Idee bereits mitgegeben im Vollzug der Selbsterkenntnis Gottes, die gar keine Relation ist, da es keine zwei Termini gibt (*eo quod intelligit se, intelligere ea*; *Summa Theologica* I, 14, 6 ad 2).

<sup>133</sup> Vgl. Wolter (1950) S. 75. Aus diesem Grund ist auch ein *ens ratum* nicht ein solches aufgrund seiner Relation zu Gott, sondern *in sich* (*Ordinatio* I, 36, un., n. 51).

<sup>134</sup> S.u.; schon von daher ist es nicht verwunderlich, daß sich diese Diskussion nicht mehr im Traktat über die Ideen findet.

<sup>135</sup> Wobei die Definition der Falschheit Schwierigkeiten zu machen scheint; vgl. de Muralt (1991) S. 166f.

<sup>136</sup> *De legibus* II, 6, n. 3; zitiert nach Deku (1956) S. 15f.

<sup>137</sup> Im Sinne von *etsi supranatura non daretur*.

über das spätscholastische Naturrecht (hier spielte G. Vazquez SJ eine besondere Rolle), aber auch seit den Untersuchungen von Henri de Lubac zum Begriff der *natura pura*. Beide Problemfelder entstehen in Auseinandersetzung mit augustinisierenden oder reformatorischen Strömungen, und sowohl für das Naturrecht wie für die *natura pura* waren die Vorkämpfer insbesondere Jesuiten wie der erwähnte Vazquez.<sup>138</sup> Dieselben Jesuiten waren für die Entstehung des Begriffes der möglichen Welten verantwortlich. Auch dieser beinhaltet eine Betonung der Eigenständigkeit der menschlichen Natur, insofern er zu einer Theorie gehört, die, wie wir sehen werden, die Aufwertung der menschlichen Willensfreiheit ermöglichen soll, ohne das göttliche Vorherwissen zu beeinträchtigen.

<sup>138</sup> Aber auch Molina; vgl. St. Leger (1968) S. 128.



## ZWEITES KAPITEL

# MÖGLICHKEIT UND FREIHEIT: ELEMENTE MÖGLICHER WELTEN

A ANTONIO PEREZ

Die im *possibile logicum* analysierten kontrafaktischen Möglichkeiten Gottes erweitern sich erst im 16. und 17. Jahrhundert zu vollständigen möglichen *Welten*. Was in diesem Begriff möglicher Welten alles impliziert ist, soll mit einem ihrer schärfsten Denker reflektiert werden: mit Antonio Perez SJ. Um seine Gedankengänge zu verstehen, wird es nötig sein, immer wieder auf die Vorgeschichte dieses Gedankens bei früheren Jesuitengenerationen zurückzugreifen, ohne diese jedoch *in extenso* darstellen zu können.

Zunächst jedoch müssen wir A. Perez vorstellen, denn er ist—zu Unrecht—sehr in Vergessenheit geraten:

Antonio Perez SJ (nicht zu verwechseln mit Antonio Perez OSB und anderen Autoren dieses Namens) wurde 1599 in Puente de la Reyna (Navarra) geboren. Seine *Vita*<sup>1</sup> rühmt schon für seine Jugendzeit seine Tugendhaftigkeit und Demut, sowie späterhin seine erstaunliche Begabung, seine Gelehrsamkeit und seinen Fleiß (*nullum lapidem non movebat*). Die *Vita* erwähnt, wie er in der Konzentration des Nachdenkens ein schreckliches Unwetter nicht bemerkt habe.<sup>2</sup> In der Einleitung zur *Prima Pars* heißt es sogar, daß er gewissermaßen an der Überfülle des spekulativen Ingeniums, das ihn drängte, Gott nun endlich in voller Klarheit zu sehen, gestorben sei.

Am 19. März 1613 begann er sein Noviziat bei den Jesuiten. Er studierte am berühmten Jesuitenkolleg von Salamanca Literatur, Philosophie und Theologie, letztere bei Benito de Robles, der früher auch der Lehrer von Pedro Hurtado de Mendoza und Juan de Lugo war; Perez rühmt ihn später und hebt seine Nähe zu Augustinus, sowie sein Theorem der doppelten Negation bzw. der *negationes ab aeterno* hervor, von denen noch die Rede sein wird. Insbesondere aber war er (wie auch sein Kritiker Arriaga) Schüler von Pedro Hurtado de Mendoza. Er lehrte dann selbst drei Jahre Philosophie in Valladolid und ab 1634 Theologie in Salamanca. Nachdem Juan de Lugo zum Kardinal erhoben worden war, erhielt er 1642 einen Ruf auf dessen Lehrstuhl—auf den ersten Lehrstuhl des römischen Kollegs der Jesuiten (Collegio Romano)<sup>3</sup>, wo er bis zu seinem Tod am 27. Februar oder 2. März

<sup>1</sup> Sie findet sich am Anfang des Kommentars zur *Prima Pars*, verfaßt von Gaspar Cruzat SJ.

<sup>2</sup> Seite 1 der nicht paginierten *Vita*.

<sup>3</sup> Petrus Bermudus, Prokurator für Spanien bemerkt zu Perez' Lehre: *hic Romae cum maximo plausu in arena Theologia explanata*. So im Vorwort zu Perez II/III, das auch lobende Bemerkungen aus den Traktaten von Pallavicino und Fabri zitiert.

1649 (in Coral de Almaguer) eine glanzvolle Lehrtätigkeit ausübte.<sup>4</sup> Er erkrankte auf dem kurz zuvor angeordneten Rückweg nach Spanien und starb nach geduldig ertragener Krankheit. Der frühe Tod brachte es mit sich, daß seine Lehre nur in z.T. problematischer, posthumer Edition überliefert ist, was die, von den Editoren auch eingestandene, Dunkelheit mancher Passagen erklärt.<sup>5</sup> Immerhin wurde die Edition auf Befehl des Ordensgenerales erstellt, und zwar durch die Provinz Kastilien.<sup>6</sup>

Von seinen Schriften ist dementsprechend nicht viel durch den Druck zugänglich geworden; erhalten sind:

1. *Conclusiones theologicae de Deo Trino et Uno*, Rom 1648, Klementinum Prag 31 E 13. (Eine gemeinsame Edition mit Sforza Pallavicino, der darin auch *De Iustitia et de Iure* veröffentlicht hat; beide hatten offenbar zuvor ihre Thesen am Collegio Romano verteidigt.)
2. *In Primam Partem D. Thomae Tractatus V*, Opus posthumum, Rom 1656.
3. *Tractatus de Iustitia et Iure, de Restitutione et Poenitentia*, Rom 1668; posthum ediert von M. Esparza.
4. *In Secundam et Tertiam Partem D. Thomae, Tractatus VI*, Lyon 1669.
5. *Disputationes in Primam Secundae S. Thomae De Vitiis et Peccatis et de Gratia*, 226 Bl. Ms., Archivium Pontificiae Universitatis Gregorianae, Fondo Curia (APUG) 841, 226.<sup>7</sup>
6. *Disputationes in octo libros physicorum*, ca. 540 S. Ms., Wasserschaden, APUG 1396.<sup>8</sup>
7. *De Gratia*, 1642, Codex Latinus Monacensis 27929.<sup>9</sup>
8. Ein Text über Selbstverteidigung, Univ. Bibl. Salamanca 206.
9. *Tractatus Theologicus*, UB Salamanca 676-680.
10. *Disputationes de Poenitentiae Sacramento et Virtute*, 1639, Ms. UB Salamanca.
11. *De Theologia tractatus varii, praesertim de Deo uno et de Auxiliis Divinae gratiae*, MS. UB Salamanca.
12. *De Essentia Dei et attributis*, Ms. UB Salamanca.
13. *De Peccatis*, Ms. UB Salamanca.

<sup>4</sup> *Mirabilis Theologus P. Antonius Perez, Praeceptor meus optimus, nunquam satis pro meritis ingenii et eruditionis extollendis* [...]; Henao (1674) S. 367b. Entgegen naheliegenden Vermutungen sind solche hymnischen Formeln gegenüber anderen Autoren in diesen Texten durchaus keine routinisierten Phrasen, sondern selten und darum von größerem Gewicht.

<sup>5</sup> [...] *hoc tamen uno dumtaxat vitio laborat, quod posthumum sit.* [...] *Ex variis igitur viri tractatibus, quos quotannis Vallis Oleti, Salmanticae, Romae demum dictitaverit, opus istud construximus.* [...] *Unde obscura aliqua tibi occurrent.* Einleitung zu Perez I. Die Editoren hatten offenbar auch eine Kommentierung erwogen.

<sup>6</sup> Sie ist gewidmet Antonio Pimentel de Prado, einem Ratgeber des spanischen Königs; vgl. Einleitung und *Ratio Operis* in Perez I.

<sup>7</sup> Hierzu und auch im folgenden De Backer/Sommervogel Bd. VI, Sp. 514.

<sup>8</sup> 3. und 4. sind zwischen 1963 und 1965 auch als Mikrofilme an die Pius XII. Memorial Library of Saint Louis University (U.S.A.) gelangt; vgl. Daly (1981).

<sup>9</sup> So nach De Backer/Sommervogel; der Text war aber nicht aufzufinden.

14. *Responsio ad puncta sive data, super obscuritate scriptorum suorum ad Praepositum generalem*, Ms. UB Salamanca.<sup>10</sup>
15. *Tractatus de Deo Uno et Trino* (enthält auch Sakramentenlehre), Ms. Angelicum (Rom).
16. *De Deo, de Gratia, de Fide, de Incarnatione*, als Ms. 1762 an der Bibliothek des College Louis-le-Grand vorhanden.
17. soll er auch einen Traktat über die unbefleckte Empfängnis verfaßt haben (verschollen).
18. *Logica* (Selbstzitat in: 1656, S. 204b).
19. *De anima* (Selbstzitat in: 1669, S. 77a, S. 290a und S. 427a).

Perez begründete die (in unterschiedlichen Schattierungen) optimistische Tradition am Collegio Romano, während Juan de Lugo den Optimismus (d.h. die in verschiedener, differenzierter Form vorgetragene Behauptung, diese Welt sei die beste aller möglichen)<sup>11</sup> noch abgelehnt hatte. Der Optimismus setzte sich insbesondere in Perez' Schüler und Nachfolger (auf allen Lehrstühlen) Martin de Esparza, sowie dessen Schüler und Nachfolger Michael de Elizalde fort. Dasselbe gilt für die Lehre vom „Totaldekret“, d.h. die Auffassung, eine Welt komme nicht durch eine Abfolge von Dekreten, sondern durch ein einziges, unteilbares Dekret zustande. Diese beiden Positionen, von denen zu handeln sein wird, finden sich—in einfacherer Form—bekanntermaßen auch bei Leibniz. Es scheint, als habe er diese Theoreme tatsächlich über das Collegio Romano kennengelernt:<sup>12</sup> Auf Hinweise von Des Bosses hin erinnert er sich, A. Perez und M. Esparza in seiner Jugend gelesen und „ingeniös“ gefunden zu haben.<sup>13</sup> Die Scholastikkenntnisse Leibnizens sind ja oft angezweifelt worden,<sup>14</sup> und auch hier vermag er sich nicht mehr recht an Inhalte zu erinnern; aber angesichts der Verwandtschaft dieser Lehren mit den seinen wird man kaum annehmen dürfen, daß die Theorien Leibnizens ganz originelle Erfindungen sind. Auch die häufige Bezugnahme auf die damit in Zusammenhang stehenden Lehren

<sup>10</sup> Es ist fraglich, ob es sich hierbei wirklich um A. Perez SJ handelt.

<sup>11</sup> Natürlich könnte man die Feststellung, daß dies schon die beste aller möglichen Welten sein soll, auch für *pessimistisch* halten ...

<sup>12</sup> Einen Weg über Kardinal Tolemei vom Collegio Romano, mit dem Leibniz über Des Bosses im Kontakt steht, nimmt Ceñal (1970) S. 276 an.

<sup>13</sup> Zu M. Esparza: *eius quaedam olim legere memini, et visus est peracutus* (GP II, S. 319); *Valde placet Esparsae vestri locus* (GP II, S. 324). Zu A. Perez: *P. Perez, cuius notum mihi ingenium est* (II, S. 336); *excerptum Perzii sane ingeniosum* (II, S. 343); *Martini Esparsae et Antonii Perezii vestrorum quaedam vidi olim adolescens et ingeniosa deprehendi* (II, S. 362). Perez gehörte damit wohl zu den Autoren, die Leibniz als 15jähriger gelesen hatte: *Quod ego frustra tum a philosophis requirebam. Interea in Zabarella et Rubio et Fonseca, aliisque scholasticis non minori, quam in historiis voluptate versabor, et eousque profeceram, ut Suaresium non minori facultate legerem, qua Milesis fabulas solemus, quas vulgo Romanas vocant.* Pertz (1847) S. 168, nach Robinet (1981) S. 82

<sup>14</sup> Nostiz-Rieneck (1894), Rintelen (1927), Jasper (1898/9). Die gegenteilige Behauptung bei L. Stein; vgl. auch Eschweiler (1928), der zeigt, daß Leibniz zwar nicht die Hochscholastik, wohl aber die Spätscholastik (jesuitischer Prägung) gekannt hat.

der Jesuiten hinsichtlich der moralischen Prädetermination und der *scientia media* spricht dagegen<sup>15</sup>—wie ja überhaupt sein Interesse an den Jesuiten groß war. Der Orden hätte möglicherweise die von ihm projektierte Universalwissenschaft betreiben können; außerdem war er ihm durch sein Interesse an China verbunden. Er stand—unter anderem über Des Bosses—auch in Kontakt mit dem Kardinal Tolemei SJ bezüglich Fragen des Optimismus. Tolemei entstammte ebenfalls dem Collegio Romano und war Leibniz schon von einer Italienreise her persönlich bekannt.<sup>16</sup> Auch Aegidius Estrix hatte er kennengelernt.<sup>17</sup> Sylvester Mauro SJ vom Collegio Romano ist ihm über seine Aristoteles-Kommentare vertraut.<sup>18</sup> Ebenso gehört hierhin dessen Lehrer, der spätere Kardinal Sforza Pallavicino SJ<sup>19</sup>—zugleich ein Kollege von Perez, von dem er mit großer Bewunderung spricht.<sup>20</sup>

Das Collegio Romano war aber auch für Naturwissenschaften und Mathematik interessant.<sup>21</sup> Leibniz kannte hier z.B. die Brüder Casati.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Die Notizen zu Twisses *Scientia Media* (1639) sind nach Robinet zugleich eine Art Ur-Theodizee; Robinet (1981) S. 91 f; vgl. Auch GP VI, S. 220f. (*Theodizee* § 178).

<sup>16</sup> Vgl. Eschweiler (1928) S. 317 und Robinet (1988) S. 132f. Tolemei verband bereits die scholastische Naturphilosophie mit den neuen mathematischen Methoden; Leibniz hat diese Schriften von Des Bosses erhalten. Eschweiler (1928) S. 261. Leibniz schreibt hierzu (1703): *Jucundum fuit, cum a multis annis talium librorum lectione abstinendum mihi fuerit, cognoscere praesentem scholae statum et meditationes viri, in quo moderatio cum perspicacia certat.* Nach Villoslada (1954) S. 237.

<sup>17</sup> Robinet (1988) S. 135.

<sup>18</sup> GP II, S. 362.

<sup>19</sup> *Perezii etiam, Esparsae, Sfortiae Pallavicini, Sylvestri Mauri, egregiorum inter vestros Virorum labores nosse pergratum fuit. Partem librorum, quos memoras, vidi olim, et inter hos librum Derkenii de Deo.* GP II, S. 366f.

<sup>20</sup> *Ego in Italia, dum hic Romae traderem philosophiam, et Antonius Perez, vir incomparabili ingenio praeditus, et postea meus collega dum Theologiam in Hispania doceret;* Pallavicino (1653) S. 78bf. Perez unterrichtete scholastische Theologie in Rom von 1642–48, Pallavicino von 1644–52. Villoslada (1954) S. 324.

<sup>21</sup> Das hat Leibniz interessiert; Robinet (1988) S. 96ff. Daß gerade die Jesuiten, insbesondere das Collegio Romano, nicht nur Gegner, sondern auch Lehrer Galileis waren, zeigt z.B. Wallace (1984) und (1991). Auch später genoß Galileo noch Anerkennung am Collegio Romano—zumindest unter den dortigen Mathematikern, die Philosophen waren skeptischer. Wallace (1984) S. 183f. Der römische Aristotelismus war offenbar ein anderer als der florentinische (S. 287f.). Der Bruch kam erst mit dem Absolutheitsanspruch Galileis (beginnend mit der Debatte über die Sonnenflecken), gegen den Bellarmín Einspruch erhob. (S. 289–294). – Clavius gelang es, schon früh mathematische Studien am Collegio Romano durchzusetzen. Wallace (1991) VI, S. 17ff. – Die naturwissenschaftlichen Studien finden z.B. auch bei Arriaga einen Niederschlag, der recht interessante Überlegungen beispielsweise zum freien Fall und zum Vakuum anstellte und von Experimenten mit Gummibällen aus Indien berichtet. Vgl. Box (1990). Vermutlich ist auch Perez' Physikkommentar von daher nicht uninteressant. Er existiert aber, wie gesagt, nur in einem Manuskript in der Bibliothek der Gregoriana und ist wegen eines Wasserschadens schwer zugänglich. Obwohl dieses Manuskript in Rom liegt, scheint er daselbst keine Physik gelehrt zu haben—im Gegensatz zu Pallavicino, der für fast alle Fächer aufgeführt wird. Villoslada (1954) S. 330 und S. 324.

<sup>22</sup> Robinet (1988) S. 133f.

Darüber hinaus war Leibniz interessiert an Schriften zur Perspektive, die der Jesuit A. Pozzo, Maler des Freskos von S. Ignazio (Kirche des Collegio Romano), verfaßt hat.<sup>23</sup>

Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Des Bosses betrifft auch andere Fragen als die nach dem Optimismus oder der *scientia media*; z.B. die nach der Unkörperlichkeit der Engel, die Leibniz anzweifelt, um in ihnen ein Modell für die geistige Einwirkung auf Physisches mittels der prästabilierten Harmonie zu haben (er bezieht sich hierfür auch auf die Lehre vom Gebet und von den Engeln bei F. Suarez);<sup>24</sup> ferner würde die Unkörperlichkeit der Engel und ihr entsprechender Dienst allein an Gott sie aus dem integralen Ordo der Welt reißen.<sup>25</sup> Des Bosses versucht hier mit M. Esparza (von dem er ihm Auszüge schickt)<sup>26</sup> zu differenzieren; Esparza unterscheidet mit Thomas assistierende und ministrierende Engel; letztere teilen bestimmten Körpern eine *actio physica* mit. Leibniz gesteht den Wechsel von Körpern durch Engel zu, Des Bosses<sup>27</sup> geht aber in der Analogie zu den leibnizschen Entelechien noch weiter und sieht die Engel mit Esparza individuiert durch ihre Hinordnung auf einen bestimmten Körper (sonst lande man in der Metempsychose), obschon sie auch ohne diesen eine *substantia completa* ausmachen.<sup>28</sup> Zweifel an dieser Analogie hat er aber hinsichtlich der Frage, ob die Seelen nach dem Tod bis zur Auferstehung auch noch die Materie haben (wofür er keinen Grund sieht, was aber die leibnizsche Behauptung der Notwendigkeit der Materie relativieren würde). Da aber umgekehrt alle leibnizschen Entelechien Geistwesen sind, wäre zu fragen, ob dann nicht auch alle der *beatitudo* fähig sein müßten. Leibniz schränkt dies aber auf den Kreis der als solchen unsterblichen Personen ein, d.h. auf die mit Bewußtsein und Reflexion begabten Geistwesen.<sup>29</sup>

Antonio Perez wird von Des Bosses angeführt<sup>30</sup> für das Problem der aktuellen Unendlichkeit, die A. Perez als mathematische für unmöglich hält, als „metaphysische“ aber für möglich. Leibniz greift dieses Angebot der Verständigung trotz der Unklarheit der Unterscheidung gerne auf.<sup>31</sup> Ein anderes Mal bedankt sich Leibniz für

<sup>23</sup> Robinet (1988) S. 135f. S. Ignazio wurde mit seinen Fresken übrigens von dem schon genannten S. Mauro eröffnet. Villoslada (1954) S. 235f.

<sup>24</sup> GP II, S. 509. Vgl. auch GP VI, S. 300 (Theodizee § 310); die Gebete der Engel werden von Gott so eingerichtet, daß er sie immer schon erhört. Tatsächlich verhält es sich nach Suarez so, daß die Engel und die Seligen immer nur um das bitten, wozu sie Gott disponiert sehen; *De Oratione* I, 11. Vgl. Robinet (1981) S. 88f.

<sup>25</sup> GP II, S. 324. So im Januar 1716, wo er überdies Astrologie und Chiromantie auf die prästabilierte Harmonie zurückführt; dafür hat er auch von Des Bosses eine Pallavicino-Stelle erhalten: *elegans est locus Sfortiae Pallvicini vestri* (ebenda).

<sup>26</sup> Dieser Text ist bei Gerhardt nicht ediert; er findet sich in Hannover KB LBr 95 Bl. 47.

<sup>27</sup> GP II, S. 321.

<sup>28</sup> Auch dürfe man den Zusammenhang mit dem Körper nicht so denken wie in der hypostatischen Union, d.h. als *unum per se ens*. Das alles ist für Leibniz nicht möglich: ohne *materia prima* sei so ein Wesen nur *per potentiam absolutam* möglich; das wäre aber dann ein *actus purus* und ein *monstrum in Vera Philosophia*. GP II, S. 321. Daß Leibniz (GP VII, S. 436) Perez als „Martin Perez“ bezeichnet, also eine Verwechslung seines Vornamens mit dem seines Schülers Esparza, unterläuft auch Młodzianowski (1669), S. 23a; das darf nicht zur Verwechslung mit dem tatsächlich existierenden, aber wenig bedeutenden M. Perez SJ führen.

<sup>29</sup> Ebenda. Perez vertritt übrigens die Möglichkeit einer *beatitudo naturalis*; Perez I, S. 37-42; vgl. De Lubac (1971) S. 220. Optimistisch ist, wie De Lubac erwähnt, das Collegio Romano offenbar auch hinsichtlich einer vollkommenen natürlichen Gotteserkenntnis. De Lubac zitiert hierfür Esparza und Mauro; (1971) S. 265.

<sup>30</sup> Juni-November 1707.

<sup>31</sup> GP II, S. 334-336.

eine Perez-Stelle<sup>32</sup> bezüglich der Gnadentheologie bzw. Tugendlehre. Perez schreibt dort, der durch die *caritas* verdiente Zuwachs an neuer Caritas sei nicht von gleichem Umfang, wie die ursprüngliche Caritas.<sup>33</sup> Leibniz wendet darauf seinen Infinitesimalkalkül an: Das stetige Wachstum sei unendlich klein und im Gegensatz zur Fallbewegung nicht von gleichförmigem Zuwachs, der durch eine Gerade darstellbar sei; die Darstellung sei darum eine logarithmisch konstruierte Kurve.<sup>34</sup>

Von Perez nimmt Des Bosses auch eine Unterscheidung zur Lösung des Problems des *vinculum substantiale*, das die Einheit mehrerer Monaden über die eines bloßen Aggregats hinausheben soll: die *unitas continuativa substantialis* gehe der *unitas continuativa accidentalis* vorher; letztere füge die Quantität hinzu; die Nägel des Kreuzes Christi verletzten seine Hände daher nur akziden tell.<sup>35</sup>

Auch einen jesuitischen Kritiker des Perez kennt Leibniz: Sebastian Izquierdo SJ (1601-81, Alcalá), dessen *Pharus Scientiarum*, der eine Art *ars combinatoria* enthält,<sup>36</sup> er einmal gelesen hat. Des Bosses vermittelt ihm im Juni 1712 überdies Stellen, die Izquierdo im Einklang mit Perez hinsichtlich der *necessitas Dei ad optimum* zeigen. Für eine Theorie des Totaldekretes verweist er ihn im Oktober auf 1708 auf M. Esparza, Joh. B. Gormaz SJ (Collegio Romano) und A. Perez, den er überdies auch hier für den Optimismus anführt. Für die moralische Prädetermination verweist er ihn auf die Augustinisten sowie auf Vazquez und Bellarmin. Leibniz erinnert sich daraufhin an S. Pallavicino, sowie an Derkennius und Salernus, über die Des Bosses ihm prompt genauere Auskünfte besorgt.<sup>37</sup> Andernorts rühmt er besonders Perez' Lehrer Hurtado de Mendoza (obwohl dieser dem von Leibniz sehr geschätzten Vazquez widersprochen habe).<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Ebenfalls nicht von Gerhardt ediert; Hannover KB L Br 95 Bl. 48.

<sup>33</sup> Vgl. Perez IV/III S. 280a-281a. Das obige Infinitesimalproblem deutet Perez an der gleichen Stelle an: Es geht um die Frage, ob nicht der Zuwachs an Gnade in einem beliebigen Zeitraum unendlich sein müsse, da das *Zeitkontinuum* unendlich teilbar ist. Perez meint, daß sich dies Kontinuum nur auf eine Dimension beschränke und darum *endlich* sein muß. Eigentlich aber gäbe es ohnehin keine aktuelle Unendlichkeit; eine Linie enthalte aber unendlich viele *indivisibilia metaphysica*, die bei Perez unklar bleiben, jedenfalls aber verschieden sind von den *indivisibilia mathematica actualia* (von den *mathematica actualia* kann es nicht unendlich viele geben) und *potentiale*. Das Gnadenwachstum bleibt endlich und nähert sich asymptotisch einem begrenzenden Punkt, so wie sich das Sonnenlicht über die Distanz (trotz Zuwachs der *vis illuminativa* durch die erreichte Entfernung) erschöpft; und so, wie der Kaufmann den Verdienst nur einmal einstreichen kann, und dies nicht Anrecht auf noch mehr Verdienst bedeutet. Das impliziert übrigens, daß Gott mit unendlich vielen Akten des Menschen in der Linie der Zeit zu tun hat. Sie sind als *indivisibilia metaphysica* sogar *aktual* unendlich.

<sup>34</sup> GP II, S. 343f., Dezember 1707. Vergleichbare Zuwachsrechnungen bei Gregor von Rimini; vgl. A. Maier (1952) S. 259 und S. 275.

<sup>35</sup> Juni 1712; GP II, S. 447.

<sup>36</sup> Dies hat Leibniz besonders interessiert, vgl. Couturat (1961) S. 560f.; Izquierdo übernimmt das mathematische Modell der Cartesianer, um durch die *combinatio terminorum* die *series propositionum* zu organisieren. Er erhofft sich davon (wie Leibniz!) ein enzyklopädisches Wissen, setzt sich aber von Einseitigkeiten sowohl der Lullisten, als auch des Baconschen Empirismus ab. Vgl. Ceñal (1942) S. 138-153.

<sup>37</sup> GP II, S. 364f.

<sup>38</sup> *Mirabilia quaedam habet per Suarezium Petrus Hurtado de Mendoza (quantumvis renitente Gab. Vasquio) [...]*; Grua S. 356.

Im Januar 1715 übermittelt Des Bosses ihm das Urteil der Zensoren zur *Theodizee*; Probleme hätten vor allen Dingen die *necessitas moralis in Deo ad optimum* und die moralische Prädetermination des Menschen durch eine *ratio praevalens* gemacht. Kardinal Tolemei sei aber einverstanden gewesen, und erstere These kenne man ja bereits von den Jesuiten Ruiz de Montoya,<sup>39</sup> Granado, Esparza, Maurus, Estrix, Izquierdo und Dominicus Viva.<sup>40</sup>

Das sollte genügen, um die Bedeutung des Collegio Romano im Allgemeinen und Antonio Perez' im besonderen im Hinblick auf Leibniz herauszustellen.

Von allenfalls indirekter Bedeutung für Leibniz und das Problem der möglicher Welten sind noch zwei weitere Problemkreise, die aber in einer Vorstellung von A. Perez nicht fehlen dürfen, weil Perez auch hier für das Collegio Romano auf originelle Weise schulbildend gewirkt hat: die Glaubensanalyse und die Wiederbelebung des ontologischen Gottesbeweises.<sup>41</sup>

In der *Glaubensanalyse* gilt es, einen Mittelweg zu finden zwischen einem Fideismus, der die Zustimmung zu einer äußeren Autorität ohne innere Einsicht verlangt, und einem Illuminismus, der alles aus innerer Erfahrung begründet und die Notwendigkeit einer äußeren Autorität leugnet. A. Perez entwickelt hier als Bindeglied ein *discerniculum experimentale*, die sog. *locutio moraliter divina*, die zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sei von der *divina locutio immediata* (z.B. bei der Taufe Christi) und von der *locutio* durch geschaffene Naturen, sei es *in persona increata* (Christus) oder *creata* (Apostel, Engel).<sup>42</sup> Es handelt sich um eine spezielle Gnade, die innere Zustimmung bewirkt, jedoch im Hinblick auf einen Inhalt, der von einer äußeren Autorität gelehrt wird. Anstoß für diese Lehre war die Beobachtung, daß auch einfache Menschen und Kinder angesichts der Offenbarung eine Glaubensgewißheit an den Tag legen, die hinsichtlich der kontingenten Tatsachen, um die es dabei geht, unbegründet erscheint und zumindest keine *natürliche* Ursache haben kann. Perez bezeichnet dies sogar als das größte aller Wunder.<sup>43</sup> Es ist dies die Umkehrung einer Sonderlehre des W. v. Auxerre, der eine solche spezielle Gnade für Kinder und Katechumenen angenommen hatte, wenn diesen etwas *Falsches* gelehrt würde; diese Gnade

<sup>39</sup> Auch diesen hat Leibniz zur Kenntnis genommen: GP II, S. 436f.

<sup>40</sup> GP II, S. 490.

<sup>41</sup> Allein diese beiden Punkte haben Perez eine gewisse Beachtung in der Literatur eingetragen. Für den ontologischen Gottesbeweis ist er im 17. Jahrhundert der Anknüpfungspunkt geworden. So gehört er z.B. zu den ganz wenigen Autoren, die H. Fabri namentlich zitiert, und als Ausgangspunkt nutzt, Fabri (1669) S. 14f.

<sup>42</sup> Perez II/III S. 199a/b.

<sup>43</sup> [...] *fortassis enim inter omnia miracula [...] nullum est maius*. Perez II/III, S. 202a

führt also zur Ablehnung, bei Perez aber zur Zustimmung.<sup>44</sup> Das bedeutet natürlich umgekehrt, daß Häretiker sich hinsichtlich ihres Glaubens immer im Zweifel und damit in der Sünde befinden müßten (*formido errandi*), entweder habituell, oder bei der Begegnung und Auseinandersetzung mit Katholiken aktuell; gegenteilige Behauptungen von Konvertiten hinsichtlich ihrer früheren Erfahrungen solle man nicht glauben, denn dann wäre der Zweifel dieses Konvertiten an seiner früheren Sekte und seine Konversion eine Sünde.<sup>45</sup> Tatsächlich aber könne der Häretiker nicht einen ebensolchen Glauben haben wie Paulus oder Abraham.<sup>46</sup> Perez' jesuitischer Kritiker Arriaga, der in Prag lehrte, warf ihm daraufhin vor, er habe wohl noch nie mit Häretikern zu tun gehabt.<sup>47</sup>

Perez bezieht sich dabei freilich auf Gewißheiten, die der anschließenden Reflexion standhalten müssen, nicht auf rein affektive.<sup>48</sup> Diese Reflexion ist im Fall der Glaubenszustimmung allerdings keine Leistung der *natürlichen* Fähigkeiten der Vernunft, handelt es sich hier doch nicht um Evidenz, sondern um eine Gewißheit aufgrund einer Erfahrung anläßlich der Zeichen des Glaubens, die man als das Fehlen der Sorge vor Irrtum bezeichnen könnte; daraus folgt der Glaube an die Göttlichkeit des Urhebers dieser Erfahrung (denn keine natürliche Ursache kann diese Gewißheit hervorrufen), und erst daraus der Glaube an die Inhalte.<sup>49</sup> Wie bei den Thomisten (und anders als bei den Suarezianern) ist dabei schon das Urteil über die Göttlichkeit des Urhebers *übernatürlichen* Ursprungs, erfordert also die Gnade. Das *primum obiectum creditum* ist die *identitas Dei cum Authore omnis loquutionis moraliter divinae*.<sup>50</sup> Das Kriterium für die Glaubensgewiß-

<sup>44</sup> Zu dem ganzen Problem: Harent, *Foi* (DThC VI) Sp. 246-253 und Perez II/III S. 201ff. und S. 245f. Wie strikt man Glaubensgewißheit definieren kann, zeigt Báñez, der erklärt, der Glaubende müsse nicht nur bereit sein, für den Glauben zu sterben (das tun auch die Ketzler, die weniger sicher sind), sondern auch andere Erfahrungen und anderes Wissen zu suspendieren, das mit dieser Erfahrung im Widerspruch steht; Schlagenhaufen (1932) S. 547.

<sup>45</sup> So auch, gegen die Tradition, Suarez; Schlagenhaufen (1932) S. 561. Suarez nimmt aber auch für den wahren Glauben nur eine moralische Gewißheit an (insofern kein vernünftiger Grund gegen den Glauben spricht). (Ebenda S. 557f.).

<sup>46</sup> Perez II/III S. 202aff.

<sup>47</sup> Arriaga (V, 1649), S. 12; vgl. Harent, *Foi* (DThC VI) Sp. 249. Von R. de Arriaga (1592-1667) hieß es: *Pragam videre, Arriagam videre*; Jansen (1938) S. 197. Arriaga war in Deutschland sehr bekannt; darum kannte ihn vielleicht auch Leibniz. Mesnard (1949) S. 29.

<sup>48</sup> Perez II/III S. 201bf.

<sup>49</sup> Vgl. Schlagenhaufen (1932), S. 587f. Ebenso Pallavicino, der betont, der Intellekt könne nicht den einen Glaubensartikel ablehnen und den anderen annehmen, da alles aus einem einzigen *assensus veracitati divinae* hervorgehe. Der Glaubensakt habe aber keinen hinreichenden Grund im Objekt, Glaubwürdigkeit sei kein reales Prädikat an der Sache: *cum tamen haec apparentia sufficiens non sit aliquid sensibile et digito monstrabile* [...]; Pallavicino (Ass.) III, S. 132 und S. 135.

<sup>50</sup> Perez II/III S. 261a.



heit liegt also erstens im Subjekt und richtet sich auf die Erkenntnis der göttlichen Autorität, und es ist zweitens übernatürlich.<sup>51</sup>

Perez hat mit diesem seinem „originellsten Entwurf des 17. Jahrhunderts“ zu diesem Thema am Collegio Romano Schule gemacht. Zumindest das Ergebnis ist auch Leibniz noch bekannt.<sup>52</sup> Am Collegio Romano hat Perez besonders auf Pallavicino und Esparza gewirkt, wenngleich mit gewissen Differenzen:

Pallavicino sieht hier einen gewissen Illuminismus, demgemäß man am Ende sogar ein Kind auf Konzilien entscheiden lassen könnte. Er wendet dagegen ein: Um den Mangel an Zweifelhaftheit eines Glaubensaktes erfahren zu können, muß man diesen bereits gesetzt haben; das *discerniculum* käme also zu spät.<sup>53</sup>

Esparza verlagert dieses Kriterium daher in die Glaubensgewißheit des lehrenden Priesters allein; der Gläubige merke dann den notwendigerweise mangelhaften Glauben des Priesters, wenn dieser etwas Falsches lehre.<sup>54</sup>

Übrigens findet sich in solchen Zusammenhängen auch der Begriff der „moralischen Notwendigkeit“ wieder (von dem noch zu handeln sein wird): Ruiz de Montoya hatte die Glaubwürdigkeit der Anzeichen des christlichen Glaubens damit begründet, daß Gott das Glaubwürdige auch mit glaubwürdigen Zeichen ausstatte, da er kein Täuschergott sei.<sup>55</sup> Implizit stehen sich auch hier Voluntarismus (Fideismus) und Rationalismus („Illuminismus“) gegenüber, wobei die Rationalisten die Vernünftigkeit und moralische Notwendigkeit des Handelns Gottes und der menschlichen Erkenntnis seines Handelns betonen. Gott handelt vernünftig und ist kein Täuschergott; es ist moralisch notwendig, daß er den wahren Glauben auch glaubwürdig macht, meint Ruiz de Montoya.<sup>56</sup> Perez gehört zu dieser Art von „Rationalismus“, auch wenn es bei ihm weniger um äußere Zeichen geht. So neigt er dazu, wo immer möglich, den Glauben durch das Wissen zu ersetzen; er ist sich darin mit Thomisten und Skotisten einig, daß das, wofür ein Beweis erbracht wurde, für einen Philosophen nicht mehr Gegenstand des Glaubens sein kann. Glaube und die Autorität von Zeugen seien dann wie eine Brille für jemanden

<sup>51</sup> Wenn dies freilich auf natürliche Weise nicht möglich ist, ist die Frage, wie die Glaubenspflicht zu begründen ist. Die Nominalisten (u.a.) nahmen daher die Möglichkeit einer rein natürlichen Bejahung der Glaubensinhalte an. Andere hielten schon die reine Glaubbarkeit für eine ausreichende Begründung der Glaubenspflicht. Wäre aber diese Erkenntnis von der Gnade *nicht* abhängig, dann wäre auch die Offenbarung nicht aus dem freien Willensentschluß Gottes geschehen, sondern aus der Natur (mit „moralischer Notwendigkeit“) abzuleiten.

<sup>52</sup> *Les Theologiens distinguent entre les motifs de crédibilité (comme ils les appellent) avec l'assentiment naturel, qui en doit naître et ne peut avoir plus de probabilité que ces motifs, et entre l'assentiment surnaturel qui est un effet de la grace divin.* GP V, S. 456.

<sup>53</sup> Schlagenhaufen (1932) S. 589.

<sup>54</sup> Anders aber Perez II/III S. 201a/b.

<sup>55</sup> Vgl. Knebel (1991/2) S. 11.

<sup>56</sup> Knebel (1991/2) S. 11f.

mit guten Augen: Sie stören nur.<sup>57</sup> Wo ein solcher Beweis nicht möglich ist, muß dieser Rationalismus freilich auch ein supranaturalistisches Fundament haben.

A. Perez hat besonders gewirkt auf M. Elizalde, der die alternativlose Wahrheit des katholischen Glaubens quasi-deduktiv ableiten will. Wahrscheinliches wird zu diesem Zweck in Notwendiges transformiert: Die wahrscheinlichste Religion ist mit „metaphysischer Notwendigkeit“ die einzig wahre. Bei De Huet wird das 1681 sogar gleichsam mathematisiert; das bedeutet natürlich das Verschwinden des gnadenhaften Aspektes, der bei Perez so wichtig war.<sup>58</sup>

Die auch bei Perez angelegte Neigung zu einem gewissen Apriorismus zeigt sich auch in seinem (von Descartes unabhängigen) Versuch, den *ontologischen Gottesbeweis* wiederzubeleben, insofern es sich hier ja um einen Schluß aus der Logik auf die Realität handelt.<sup>59</sup> Wie bei der Glaubensanalyse zeigt es sich aber, daß es sich bei Perez nicht um einen reinen *Begriffsapriorismus* handelt; Perez geht weniger von Anselm aus,<sup>60</sup> er pflegt vielmehr einen gewissen Augustinismus und rekurriert dabei auf Intentionalität und Affektivität. Das macht den „empirischen“, „aposteriorischen“ Anteil an seinem Gottesbeweis aus,<sup>61</sup> wie man in dieser Zeit überhaupt allgemein

<sup>57</sup> Perez I, S. 207b. Die Glaubensgewißheit *übersteigt* sogar die natürliche Evidenz der ersten Prinzipien hinsichtlich der Sicherheit, mit der wir ihnen anhängen. Der Beweis spielt dabei dieselbe Rolle, wie die *visio beatifica*, die im Himmel an dessen Stelle tritt; dort erlischt auch die Tugend des Glaubens; vgl. Harent, *Foi* (DThC VI) Sp. 452-455. Die Jesuiten orientieren sich allerdings gewöhnlich mehr an einer anderen, von Alexander von Hales, Albertus Magnus und Bonaventura herkommenden Tradition, die die Möglichkeit des Zusammenbestehens von Glauben und Wissen festhält. – In bezug auf die *visio Dei* lehrt Perez, daß eine *potentia materialis* nicht zu ihr erhoben werden kann. Andernfalls wäre auch der Leichnam Christi im Triduum dazu erhoben und also nicht tot gewesen. (So referiert ihn auch Młodzianowski (1666) S.214a/b). Nach B. de Quiros SJ kann die *visio beatifica* nicht sinnlich sein: Da Gott nicht getastet oder gerochen werden kann, kann er auch nicht gesehen werden. Andererseits ist nach Perez eine wirkliche, essentielle *visio Dei* nur die, mit der Gott sich selber sieht. (*Essentia Dei includit visionem, qua Deus se videt, ergo videre Deum per essentiam erit visionem qua Deus se videt*). Die Teilhabe daran sei daher übernatürliche, freie Offenbarung. Vgl. Młodzianowski (1666) S. 215a und S. 240b.

<sup>58</sup> Schlagenhaufen (1932) S. 93-95. All dies—der Apriorismus, die Mathematisierung und das Verschwinden der Gnade—ist im allgemeinen typisch auch für Leibniz.

<sup>59</sup> Vgl. im folgenden Ceñal (1970) S. 250-259.

<sup>60</sup> Den hatte schon Vazquez wieder aufgegriffen; Ceñal (1970) S. 250.

<sup>61</sup> Das hatte man von Thomas gelernt: Die Existenz Gottes ist *per se notum secundum se*, aber nicht *quoad nos*. Ceñal (1970) S. 265. Die Thomisten freilich hielten dafür, daß man die Existenz Gottes gar nicht apriori beweisen könne, da ein entsprechender Syllogismus gar nicht zu formulieren wäre: Die Existenz komme Gott nämlich als *prima passio* zu, und d.h.: unmittelbar (*sine medio*); für einen Syllogismus brauche es aber den *terminus medius* (Ceñal S. 268). Borull SJ schlägt dagegen eine *illatio apriori negative* vor, in der es kein Medium braucht, außer der Definition selbst; man könne auch schließen: *ex animal rationali hominem in Petro* (Ceñal S. 262). Arriaga, ein scharfer Kritiker von Perez auch in dieser Hinsicht, bestreitet sogar das *per se notum secundum se*, denn *to per se notum dicit ordinem ad intellectum eam cognoscentem*. Abgelehnt wurde jeder aprioristische Beweis auch bei den Skotisten. Jansen (1936) S. 156.

bestrebt zu sein scheint, beides, Apriorisches und Aposteriorisches, zu versöhnen.

Perez versucht zunächst zu beweisen, daß Gott nicht *unmöglich* ist. Er versteht dabei Gott als *cumulus omnium perfectionum simpliciter simplicium* und als *carens omni defectu*.<sup>62</sup>

*Carere omni defectu non est esse chymaeram* [weil die Chimäre gerade als defizitär definiert ist]: *sed hoc ipsum est non esse impossibile, ergo carens omni defectu est possibile*.<sup>63</sup>

Weil die Chimäre gerade das Gegenteil vom absolut Vollkommenen ist, kann letzteres *per definitionem* nicht unmöglich, d.h. chimärisch sein. Das wäre gewissermaßen der apriorische Anteil des Beweises (der interessanterweise über Modalbegriffe rekonstruiert wird).<sup>64</sup>

Daß hier die *Möglichkeit* eines *ens perfectissimum* als Bedingung des ontologischen Gottesbeweises diskutiert wird, verweist auf Leibniz voraus, der diese ja durch die Kompossibilität einfacher Vollkommenheiten gegeben sieht. Ebendies findet sich ausführlicher bereits bei Perez! *Perfectiones simpliciter simplices*, wie *sapientia* und *bonitas*, können einander nicht entgegengesetzt sein, einmal weil ihre Konvenienz selbst eine *perfectio simpliciter simplex* ist, zum anderen wären dann zwei Individuen A und B vorstellbar, deren einem *sapientia*, dem anderen aber *bonitas* in jeweils höchstem Grade zukäme. Da beide *höchst* vollkommen wären, wären sie auch jeweils vollkommener als das andere, *quod est evidenter absurdum*.<sup>65</sup> Die Möglichkeit des *ens perfectissimum* läßt sich aber nicht nur *speculative*, sondern auch *practice* erweisen: Wäre es unmöglich, dann könnte uns unsere *synderesis* nicht auf *naturaliter* evidente Weise anzeigen, daß ein solches Seiendes *amabilis propter se* sei. Eine Chimäre könnte niemals so verstanden werden.<sup>66</sup> Dies ist ein Schluß *ex effectu evidente causae finalis ad possibilitatem finis*. Oder kurz gefaßt: *si bonum, ergo possibile*.<sup>67</sup> Und *bonum* ist Gott *a fortiori*, weil er als das *optimum* definiert ist.

Weil Gott *summe amabile* ist, muß er übrigens auch *einer* sein, denn eine Mutter liebt ihren Sohn mehr, wenn er der einzige ist, und der Zyklop liebt sein eines Auge mehr, als Argus seine vielen. Und wenn es viele vollkommenste Güter gäbe, wären alle bis auf eines überflüssig; sie könnten auch nicht alle notwendig sein, da „Notwendigkeit“ bei Perez Notwendigkeit *für andere* meint; einige Götter müßten also von einem anderen, autarken, abhängen.<sup>68</sup> Auch nach Estrix könnte es sonst zu einem

<sup>62</sup> Dies sind die zwei wesentlichen *nomina divina* im Unterschied zu den fünf „*nomina*“ (i.e. *viae*) des Thomas. Perez I, S. 1bf.

<sup>63</sup> Perez I, S. 8.

<sup>64</sup> Evident falsch sind daher Aussagen wie: *optimum est chymaera, optimum est non existens*. Vgl. Perez I, S. 10b und hierzu auch Młodzianowski (1666) S. 23af. und Haunold (1678) S. 5bf.

<sup>65</sup> Perez I, S. 10a/b.

<sup>66</sup> Ebenda.

<sup>67</sup> Ebenda.

<sup>68</sup> Perez I, S. 10a/b und 8f.

„horriblen“ Streit über die Erschaffung der Welt zwischen den Göttern kommen; jedes geschaffene Ding läge dann mit sich selbst im Widerstreit hinsichtlich Existenz und Nichtexistenz. Wollte man hingegen beide Götter für einträchtig halten, so dürfte dies nicht bloß zufällig so sein. Wäre die Eintracht aber notwendig, so verlören beide ihre Freiheit.<sup>69</sup>

Diese Vorbedingung der Möglichkeit des *ens perfectissimum* wird verschärfend von M. Esparza aufgegriffen. Für M. Esparza folgt, wie für Leibniz, die Existenz Gottes als *per se notum* (d.h. notwendig), wenn man erst einmal erwiesen hat, daß Gott *möglich* ist.<sup>70</sup> (Der entsprechende Konditional, der von der Möglichkeit auf die Notwendigkeit schließt, kehrt natürlich das normale Modalgefälle zu einem Modalanstieg um). Gormaz SJ, ebenfalls vom Collegio Romano, wird später aber betonen, daß diese Kompossibilität erst *aposteriori* zu erweisen sei, und entsprechend schreibt auch Arriaga: *si ex possibilitate probatur existentia, non probatur apriori*. Und B. de Quiros meint, die Möglichkeit Gottes werde sich erst in der *visio beatifica* erweisen, d.h. *aposteriori*.<sup>71</sup>

Leibniz wäre mit dem Beweis der Möglichkeit des *ens perfectissimum* schon zufrieden (auch wenn er für das chimärische weniger auf die Defizienz als auf die logische Widersprüchlichkeit rekurrieren würde). Perez versucht aber noch zu beweisen, daß dieses Mögliche auch notwendig und real existiert. Er wählt dafür den Weg über die Erfahrung: Wir finden in unserer Seele einen Affekt vor, der uns gemahnt, vor dem Defekt zu fliehen, ja eine *infinita insatiabilitas* nach Vollkommenheit, die uns unruhig sein läßt, bis wir im Äußersten zur Ruhe kommen.<sup>72</sup> Und nur das Äußerste kann uns zufriedenstellen: selbst das Manna war den Kindern Israels nicht genug; und miserabel ist das Glück eines atheistischen Fürsten gegen die Hoffnung eines armen, aber gläubigen Bauern.<sup>73</sup> Aber nicht nur das Ungenügen führt zu Gott, sondern auch das Staunen: Die Herrlichkeit der Welt und des Ordos der Möglichkeiten läßt nach dem Grund alles dessen fragen.<sup>74</sup>

Der Atheist ist in erster Linie *dumm*, weil er statt des höchsten Gutes eine Chimäre wählt, bzw. weil all sein Tun von vorneherein vergeblich ist, da es kein adäquates Ziel hat:

[...] *est enim stultus et eligit chymaeram pro summo bono, [...] qua stultitia nulla potest esse maior,*

<sup>69</sup> [...] *posset ergo altero nolente omnem mundum, alter velle mundum aliquem; adeoque dissidere alter ab altero. Dissidium, bellique genus horrendum duos inter Deos!* Estrix (1672) S. 4. *Necesse sit pariter omnem rerum universitatem secum ipsum bellare, ac pugnare, sese ipsam perimere, eandemque esse pariter, et non esse [...], atqui necessario concordare non cogitabis, nisi vel alteram vel ambos libertate spoliare.* Ebenda S. 4.

<sup>70</sup> [...] *in sensu tantum conditionato est per se nota existentia Dei sub eo conceptu, si est aliquid possibile;* Ceñal (1970) S. 273.

<sup>71</sup> Ceñal (1970) S. 287, S. 296 und S. 303.

<sup>72</sup> Perez I, S. 9. Die augustinischen Elemente sind unverkennbar.

<sup>73</sup> Perez I, S. 12a.

<sup>74</sup> [...] *rogo quaenam sit ratio prima et a priori horum omnium?* Perez I, S. 11b.

—wohingegen Gott den weitestmöglichen Abstand von einer solchen *summa chymaera* hat. Es ist ja gerade der höchste Widersinn (*maxima chymaera*), zu behaupten, daß das, was der *maxima chymaera* am meisten entgegengesetzt ist, eine Chimäre sei.<sup>75</sup>

Dieser vom Atheisten verkannte Affekt auf das *summum bonum* hin wird von Sylvester Mauro SJ (ebenfalls vom Collegio Romano) analogisiert mit dem Gravitationszentrum: Wenn alles Schwere zu einem Punkt strebt, dann ist es unmöglich, daß kein Gravitationszentrum existiert.

Diese Ableitung aus dem Affekt mag man als bloß subjektiv und darum wenig überzeugend empfinden, sie ist aber bei Perez verbunden mit einer Art Urteilstheorie,<sup>76</sup> und d.h. mit Verstandesoperationen. Das *esse intentionale* gliedert sich nach ihm nämlich nicht nur in die drei Verstandesoperationen (Begriff, Urteil und Schluß), sondern auch in (4.) ein *esse volitum* und (5.) ein *esse aestimativum*. Um letzteres geht es dabei: *aestimatio est illatio ex volitione et iudicio*; es ist die eigentliche und wahre Erkenntnis, die immer affektiv ist—ein unbeteiligter Zeuge sieht nichts, weil es ihn nicht interessiert. Perez verweist auch darauf, wie die Selbstliebe unser Urteil bestimmt—*huius causa est, quia unusquisque iudicat et aestimat ex affectu*. Und das verschleiert nicht etwa die Erkenntnis, sondern bietet einen Anhaltspunkt für die Auffindung der Wahrheit: So wie der Schmerz der wahren Mutter im Urteil Salomonis die Wahrheit offenbart.<sup>77</sup>

Esparza übernimmt diesen affektiven Ansatz von Perez und erklärt, es sei *per se notum*, daß der Mensch ein Ziel hat, weil er sich als notwendig strebend erfährt. Sylvester Mauro merkt dazu an: Nur daß es sich dabei um Gott handelt, ist nicht *per se notum* (was man bestreiten könnte, wenn man mit Perez annimmt, daß unser Streben offenkundig auf Unendliches geht, und es dies ist, was alle Gott nennen).

Vergleicht man diesen aposteriorischen Zugang mit dem des Thomas, so wird deutlich, daß der Aufweis Gottes aus der empirischen Struktur der Wirklichkeit hier auf die empirische Struktur des Subjektes und seiner Empfindungen verlagert wird. Daß es sich dabei nur um Subjektivismus und Solipsismus handelt, wird aber bei Perez verhindert durch die originelle Verbindung dieses Aspektes mit den Akten des Intellektes in der Urteilstheorie und mit der apriorischen begrifflichen Spekulation. Wie leistet Perez diese Verbindung? Der Wille und sein Gegenstand verbürgen bei ihm die Realität eines bloßen Verstandesobjektes. Das *ens intentionale* gliedert sich nämlich in das *ens logicum* und das *ens reale seu voluntatis*. Jedes *ens* gehört aber

<sup>75</sup> Perez I, S. 9b.

<sup>76</sup> Vgl. für das folgende Chossat, *Dieu* (DThC IV) Sp. 820f. und Sp. 902. Der Schluß aus der Erfahrung auf etwas Übersinnliches ist ja im Falle des wertschätzenden ästhetischen Urteils auch bei Kant möglich, nämlich im Fall des Erhabenen (*Kritik der Urteilskraft* § 25).

<sup>77</sup> Auch Scotus hatte das Streben innerhalb des Gottesbeweises angeführt und auf den Intellekt bezogen, indem er sagte: *in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus*. (Ebenda).

immer schon beiden Zweigen an. So kann man auch schon den Beweis für die Möglichkeit Gottes mit dem Begriff des *bonum* (als Objekt des Willens) rekonstruieren:

*nullum bonum est esse chymaeram; sed carens omni defectu est bonum; ergo carens omni defectu non est chymaera* (und d.h. möglich).<sup>78</sup>

Die Verbindung beider liegt im Optimum. Nicht zu existieren, ja schon die *Möglichkeit*, nicht zu sein, wäre ein Defekt, der mit dem Begriff Gottes als *optimum* apriori unverträglich wäre:

*haec propositio est evidenter falsa 'optimum est chymaera, optimum non est existens'.*<sup>79</sup>

Man mag in dieser Verbindung von *verum* und *bonum* eine „barocke“, dynamisierende Synthese von Rationalität und Sentiment aus dem Geiste des Optimismus sehen. Es lohnt sich, diese Figur im Hinterkopf zu behalten, da sie auch in anderen Zusammenhängen eine Rolle spielt.<sup>80</sup>

Abgesehen von diesen Überlegungen gibt es aber auch noch andere, mehr logisch-apriorische Gesichtspunkte:

So kann man sagen, daß, wenn etwas Notwendiges nicht existiert, es unmöglich ist; bloße Kontingenz wäre ein Defekt und mit der Notwendigkeit inkompatibel. Unmöglichkeit ist aber selbst eine Art von Notwendigkeit, nämlich die *necessitas ad non-existentiae*. Also gibt es etwas Notwendiges, und das nennen wir Gott. Dies ist ein Versuch, eine Seinsnotwendigkeit aus einer Denknötwendigkeit zu beweisen.<sup>81</sup> Für Perez implizieren nämlich auch

<sup>78</sup> Perez I, S. 8a/b.

<sup>79</sup> So z.B. auch Estrix (1672) S. 3f.: *Quia non esse, aut posse non esse, est sane defectus bonitatis, qui in rem istam optimam non cadit*. Möglicherweise führt übrigens auch dieser Optimismus zum leibnizschen Begriff des *malum metaphysicum*: Das Endliche ist nicht „defekt“ zu nennen aufgrund von Privationen, sondern schon *qua* Endlichkeit. Man vgl. Perez' Äußerungen an diesem Ort: *est defectum non pervenisse ad hoc ut sit optimum habens praedictas perfectiones ...quia non pervenit ad optimum, ut sit optimum absolute, et in omni genere*. (I, S. 10b). Das Universum ist defizient, schon weil es (definitorisch) aus Teilen besteht (darum auch muß Gott von ihm verschieden sein); I, S. 11a. Noch deutlicher findet sich das *malum metaphysicum* bei Granado; vgl. unser letztes Kapitel zur Theodizee.

<sup>80</sup> Dazu paßt es, daß Eschweiler hinsichtlich der von ihm so getauften „Barockscholastik“ von einem „praktischen Intellektualismus“ gegenüber dem reinen Intellektualismus (des intelligiblen Seins) bei Thomas spricht. Eschweiler (1928) S. 300 und S. 282; vgl. auch Lewalter (1935) S. 17. Wenn es gestattet ist, diese kulturgeschichtlichen Assoziationen noch etwas weiter zu spinnen: Das Renaissance-Ideal des *uomo universale* will den Sinn und die Gestalt der Welt im menschlichen Subjekt versammeln; das typische Barockbild aber ist die Apotheose, die das Subjekt entleert und seinen Sinn außerhalb finden läßt, es auf etwas anderes hin orientiert: das Mittelpunkt-Denken und der ideale Kreis der Renaissance wird wie bei Kepler (vgl. auch Blumenberg (1965) S. 151) abgelöst durch die Ellipse, die zwei Brennpunkte hat: Gott und den Menschen, die in einem *concursum* (s.u.) zusammenwirken. Diese Assoziationen sind vielleicht nicht ganz unstatthaft, wenn man bedenkt, daß Perez in der Blütezeit des barocken Rom ebendort gewirkt hat und als *Theologus Mirabilis* bewundert wurde.

<sup>81</sup> Das wurde von Esparza weitergeführt (so bezeugt es auch Młodzianowski (1666) S. 24bf.) und von S. Izquierdo und Haunold SJ (Ingolstadt) verworfen. Vgl. auch Haunold (1678) S. 8a.

die notwendigen Denkgesetze das *ens necessarium*.<sup>82</sup> Dazu gehört auch der Satz der Identität, formuliert als: *existens est existens*. Dies ist evidenterweise wahr; das *existens* als Prädikat antwortet aber auf die Frage: *quid est [existens]*?, d.h. auf die Frage nach dem Wesen: Von keinem Kontingentem kann aber gesagt werden, daß es sein Wesen ist, zu sein.<sup>83</sup> Im übrigen braucht jede Wahrheit ein *verificativum*, und das kann bei notwendigen Wahrheiten nur ein notwendig Seiendes sein. So kann man also sagen, daß nicht nur Gott seine Möglichkeit vor den notwendigen Prinzipien wie dem Satz vom Widerspruch beweisen muß, sondern daß ebenso diese ihren Realgrund, ihre Notwendigkeit in der Existenz einer notwendigen Substanz haben müssen. A *fortiori* bleibt dadurch auch alle *Möglichkeit* auf die Existenz einer notwendigen Substanz angewiesen, was dann ja auch für Kant eine zeitlang der einzig mögliche Beweisgrund für die Existenz Gottes war. Diese Überlegungen Kants haben ihre Wurzeln bei Perez.<sup>84</sup> Ein Nachhall dieses Argumentes ist es vielleicht auch, wenn Leibniz meint, zwar könne es atheistische Geometer geben, aber eigentlich falle mit Gott auch der Gegenstand der Geometrie fort.<sup>85</sup>

M. Esparza spitzt dies noch zu, indem er unter Bezugnahme auf Thomas<sup>86</sup> nicht nur die *veritas obiectiva* der Dinge existentiell identisch sein läßt mit der *veritas essentialis et increata Dei*, sondern erst recht die ewigen Wahrheiten; sagt Thomas: Nur die göttliche Wahrheit ist ewig, so sagt Esparza: Die ewigen Wahrheiten sind göttlich.<sup>87</sup>

Kritisiert werden solche Versuche z.B. vom Ingolstädter Jesuiten Haunold. Er betont, die *invariabilitas* und Notwendigkeit solcher Sätze seien auf ihre Form beschränkt, während ihre Materialität in den wechselnden Anwendungsfällen bestehe.<sup>88</sup> Freilich ist für den Bestand der Form und für die *invariabilitas* erforderlich, daß immer *irgendeine* Materie als *verificativum* vorhanden ist (was allerdings wohl die Ewigkeit der Schöpfung implizieren würde). H. Fabri SJ, in diesem Punkt ebenfalls ein Kritiker von Perez, will solche Sätze gegen Existenz immunisieren, indem er sie—die übliche nominalistische Strategie—hypothetisiert bzw. bloß *objective*, vorstellungsmäßige Entitäten annimmt.<sup>89</sup> Mlodzianowski hingegen führt das Argument vor, daß diese

<sup>82</sup> Perez I, S. 14bf.

<sup>83</sup> Das ist analog zum *sum qui sum* gedacht. Perez I, S. 14bf. Man könnte einwenden: In dem Satz: „A. Perez est existens“ ist „existens“ auch kein Wesensprädikat; aber dabei handelt es sich ja auch nicht um eine Tautologie und auch nicht um einen notwendigen Satz.

<sup>84</sup> Der Weg zu Kant ist freilich wohl ein indirekter. Perez verweist auch auf mathematische Beispiele—*existit aeterna necessitas: semper enim necesse est, tria et quattuor esse septem*—und außerdem auf die Notwendigkeit der *possibilitas rerum possibilium*. Perez I, S. 231a/b.

<sup>85</sup> GP VI, S. 226f. (*Theodizee* § 184).

<sup>86</sup> *De Veritate* I, 5.

<sup>87</sup> Ceñal (1970) S. 317f.

<sup>88</sup> Haunold (1678) S.7af.

<sup>89</sup> Ceñal (1970) S. 318; Fabri (1669) S. 14f. [...] *nec opus est veritati obiectivae alia verificatione; cum sint omnes propositiones necessariae quasi hypotheticae*. Ebenda S. 15.

„objektiven“ Entitäten nicht von der Sache zutrennen seien: *Veritas enim obiectiva est indistincta relater ab Ente, cuius est passio*.<sup>90</sup>

Andere Kritiker betonen, daß dies alles Aussagen seien, die notwendige Verhältnisse im *Wesen* einer Sache bezeichneten, aber nicht eine Notwendigkeit der *Existenz*, die eine rein hypothetische Voraussetzung sei, wie in dem Satz: „Wenn ein Dreieck existiert, dann ist seine Winkelsumme notwendig die von zwei rechten“. So sei es auch mit der Existenz Gottes: „Wenn Gott existiert, dann existiert er mit Notwendigkeit“.<sup>91</sup> Dem könnte man freilich mit F. Palanco (1657-1720) entgegenhalten: Was nur gedacht ist, ist weniger gut, als was auch existiert. Wenn es aber gerade zum *Wesen* Gottes gehört, in höchstem Grade gut zu sein, gehört die Existenz dazu.<sup>92</sup>

Angeichts dieser apriorischen begrifflichen Spekulationen über Sein und Wesen Gottes ist es wichtig zu bemerken, daß Perez gleichwohl hinsichtlich unseres begrifflichen Redens von Gott in hohem Maße Äquivozist ist: Er favorisiert z.B. eine *theologia negativa*, deren Grundannahme es ist, daß die Distanz zwischen dem normalen Signifikat eines metaphorischen Gottesnamens und seinem Gegenteil kleiner ist, als zwischen jenem und Gott selbst.<sup>93</sup> Das sollte man angesichts der vielen Spekulationen, die wir noch untersuchen werden, als Korrektiv in Rechnung stellen.

#### B GÖTTLICHE UND MENSCHLICHE FREIHEIT: DAS VORHERWISSEN FREIER WIRKLICHKEIT

Der Begriff „möglicher Welten“ hat den spekulativen Raum des Möglichen unbezweifelbar erweitert. Er dient aber seiner Funktion nach dazu, den Raum der praktischen Möglichkeiten, die die menschliche Freiheit eröffnet, spekulativ zu *reduzieren* und beherrschbar zu machen—für Gott und den Philosophen, der die Bedingungen der Möglichkeit göttlicher Freiheit in Wissen und Handeln nachvollziehen will.

Das Ausgangsproblem ist: Wie kann Gott die freien Handlungen des Menschen vorhersehen, die doch als freie gerade das *Unvorhersehbare* sind? Daß Gott diese *futura contingentia* vorhersieht, wird (gegen Cicero) vorausgesetzt, da dies die Bedingung der Möglichkeit der Prädestination ist. Prädestination und Freiheit: Freiheit Gottes, das menschliche Leben zu

<sup>90</sup> So z.B. der konkrete Mensch für das *animal rationale* und für die ewigen Wahrheiten die konkrete Welt, die ja nach Meinung der Atheisten ewig sei. Mlodzianowski (1682) S. 25a.

<sup>91</sup> Ceñal (1970) S. 297f.

<sup>92</sup> Ceñal S. 319f. Vgl. z.B. Fabri (1669) S. 14 f; es handele sich nur um eine *necessitas obiectiva*, nicht um eine *necessitas entitativa*.

<sup>93</sup> [...] *distantia est maior inter Deum et perfectionem nobis notam, quam inter significatum proprium illius nominis et perfectionem oppositam. Plus enim distat Deus ab homine sanae mentis, quam distat furens et ebrius—plus a voce quam silentium* [...]; Perez I, S. 251b. Wir sind hinsichtlich Gottes wie Blinde, die sich nur über die Definition klarmachen können, was Licht ist.



bestimmen, oder die Freiheit des Menschen, das Wissen Gottes und die Wege seiner Schöpfung zu bestimmen—das ist die Alternative.

Was also ist das Mittel, das Unvereinbare zusammenzubinden? Gibt es doch so etwas wie eine Gesetzmäßigkeit der Freiheit? Sind Ordnung und Indetermination vereinbar?

### *1 Praemotio physica*

Wenn nach der Quantentheorie ein grundlegender Indeterminismus in der Natur herrscht, dergestalt, daß von einem einzelnen Teilchen nicht gesagt werden kann, ob und wann es zerfällt, andererseits jedoch statistische Aussagen über das Gesamt einer Menge von Teilchen gemacht werden können,<sup>94</sup> so ist damit eine Struktur beschrieben, die auch Soziologen geläufig ist: Es lassen sich Gesetzmäßigkeiten im Verhalten von Gruppen beschreiben, obwohl es sich um freie Individuen handelt, die durch solche Gesetzmäßigkeiten nicht determiniert sind.<sup>95</sup>

Auch Thomas von Aquin kennt dieses Problem: Bei der Frage, wie Gott denn den Prädestinationserfolg garantieren könne, muß ja berücksichtigt werden, daß die Prädestination zwar von seiten der *causa proxima* (des freien Willens) kontingent ist, von seiten der *causa prima* (Gottes) aber notwendig. Thomas erklärt dies in Analogie zur Providenzordnung statistisch: So wie im untermenschlichen Bereich das Individuum vergehe, das Gesamt der Art aber erhalten bleibe, so werde auch nicht jede einzelne Handlung eines Prädestinierten erzwungenermaßen gut sein, aber durch die Streuung der inneren und äußeren Gnadenmittel werde die Gesamtbilanz aller Handlungen am Ende positiv sein:

[...] *omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia et tamen per successionem unius ad alteram potest secundum naturam in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante quod non omnia deficiant uno deficiente. Et hoc modo est in praedestinatione* [die auch für *singularia* unfehlbar ist]: *liberum arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat vel si cadit*

<sup>94</sup> Trotz der Mehrfachwelten-Interpretation der Quantenphysik durch H. Everett wäre es wohl gewagt, hier spekulative Zusammenhänge auch zum Weltbegriff zu entwickeln. Immerhin impliziert die hier analogisierte statistische Betrachtungsweise ebenfalls insofern den Weltbegriff, als sie es mit einem *Gesamt* von Objekten zu tun hat. Dies muß zwar nicht global gedacht sein, zumindest das quantentheoretische Objekt aber ist im strengen Sinne ein untrennbares Universalobjekt. Dies bleibt allerdings als solches unbestimmt für endliche Wesen. Das Subjekt des Wissens, um das es uns geht, kann auch hier nur ein unendliches Wesen sein. Vgl. C.f. v. Weizsäcker, *Ein Blick auf Platon*, Stuttgart 1981 S. 68f.

<sup>95</sup> Dafür gibt es natürlich Ausnahmen, wie das Verhalten an der Börse, das eher den Chaostheorien entspricht. – Für Peter Geach sind statistische Regularitäten keine Beeinträchtigung der Freiheit, sondern gerade ihre Ermöglichung: *The phonemes I utter, the letters I write down, conform all sorts of statistical regularities; my freedom of speech simply rides upon these regularities, for they nowise suffice to determine what I say—truth or falsehood, sense or nonsense. [...] any singular issue is compatible with any statistical regularity.* Das ermögliche Gott die Vorsehung. Geach (1977) S. 117f.

*quod resurgat, sicut exhortationes, suffragia orationum, gratiae donum et omnia huiusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.*<sup>96</sup>

Ein solches allgemeines und statistisches Wissen reicht jedoch nicht, denn Thomas nimmt auch ein Vorherwissen jeder *einzelnen* Handlung durch Gott an. (Nur so sind ja Prophezeiungen möglich, z.B. die durch Christus an Petrus). Er erklärt dies zum einen durch Gottes Standpunkt über der Zeit, für den auch das Zukünftige schon vergangen ist. Nun kann jedoch kein Geschöpf ein Wissen in Gott verursachen (das Wissen Gottes vom Geschöpf konstituiert nur eine *relatio rationis*). Es würde sonst eine Passivität in den *actus purus* Gottes getragen; außerdem müßte man sonst annehmen, daß Gott von etwas überrascht werden könnte.<sup>97</sup> Darum ist vielmehr in Umkehrung eines Satzes von Origenes die *scientia Dei* die *causa rerum*, und nicht etwa umgekehrt. Thomas erklärt daher das Vorherwissen freier Handlungen andererseits dadurch, daß Gott auch den freien Willen unfehlbar bewegt, und zwar *als* freien. Dies ist ja auch rein metaphysisch notwendig, da nichts sich von selbst aus der Potenz in den Akt (z.B. einer Handlung) überführen kann; dafür müßte es nämlich bereits aktual sein. Der Mensch bleibt ein *bewegter* Bewegter.<sup>98</sup> Spätere Thomisten (die der Sache nach aber auch stark von Duns Scotus geprägt sind),<sup>99</sup> nennen dies die *praemotio physica*. Freiheit wird dabei als Indifferenz gegenüber endlichen Bestimmungen verstanden: Der Mensch ist weder durch sein Wesen determiniert (wie etwa ein Baum, der keine Wahl hat, regelmäßig seine Blätter zu verlieren), noch durch äußere Objekte, die seinen Willen in Beschlag nehmen. Da er kraft seiner Vernunft auf ein unendliches Gut aus ist, kann ihn kein endliches Gut fesseln, d.h. *positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere* (Grenzfälle könnte man in Suchtkrankheiten sehen). *Praemotio physica* besagt hier gerade die Befreiung aus diesen Fesseln auf ein unendliches Gut hin, an dem der Mensch seine Erfüllung findet. *Dem* nicht widerstehen zu können, ja es nicht einmal wollen zu können, ist keine Beeinträchtigung der Freiheit, sondern ihre Erfüllung.<sup>100</sup>

Das ist auch deshalb einleuchtend, weil der unbewegte Bewegter als erste *causa efficiens* zugleich die letzte *causa finalis* des Menschen ist: Er wird von dem bewegt, was er implizit sowieso immer schon will bzw. worauf er

<sup>96</sup> *De Veritate* 6, 3.

<sup>97</sup> Der Nominalismus nahm deshalb eine *potentia ad praeteritum* an (was schon Hieronymus diskutiert): Gott macht, daß er von Ewigkeit her nichts anderes gewußt hat, als er *jetzt* weiß. Analog wird eine Selbstbeschränkung der göttlichen Freiheit gegenüber der menschlichen gelehrt vonf. Mayronis und W. v. Occam. Vgl. de Murali (1991), S. 301.

<sup>98</sup> Im Gegensatz zu Gott, bei dem Essenz und Existenz identisch sind. Darum ist er der Bewegter, der keiner Bewegung von außen mehr bedarf, der immer schon aktual ist und darum auch keine Zeit kennt.

<sup>99</sup> Daß sie hierin *ausschließlich* von Duns Scotus geprägt sind, ist die sicher einseitige These von H. Schwamm (1934).

<sup>100</sup> Gerade *weil* der Mensch von endlichen Motiven unabhängig ist, ist er mehr auf die göttliche Vorherbewegung angewiesen, als jede andere Kreatur.

angelegt ist. Je mehr er in diesem Sinne bewegt wird, desto mehr geht *sein* Wille in Erfüllung, und d.h. desto freier ist er. *Seine* freie Kausalität wird auf diese Weise konstituiert. Als Effekt ist die *praemotio physica* nämlich schon deshalb seine Kausalität, weil die Kausalität Gottes mit Gott identisch ist und die göttliche Essenz nicht verläßt.<sup>101</sup>

Angesichts dieser Analyse der göttlichen Vorherbewegung des menschlichen Willens haben die späteren Thomisten, insbesondere aber die Skotisten (einschließlich Leibniz, der sich auf letztere beruft),<sup>102</sup> keine Skrupel, den Grund göttlichen Vorherwissens in den *Dekreten*<sup>103</sup> zu sehen, mit denen er die Handlungen des Menschen bestimmt. Eine Determination besteht nach dieser Theorie nicht, denn die Möglichkeit zum Gegenteil bleibt immer bestehen. So kann man z.B. sagen: *amans libere potest habere odium*, oder auch: *praedestinator damnatur*. Dabei gelten diese Sätze freilich nur *in sensu composito*, denn beides kann nicht *zugleich* der Fall sein.<sup>104</sup> Perez, der als Jesuit die konkurrierende *scientia-media*-Theorie vertritt, ist mit dieser Erklärung nicht einverstanden, denn *faktisch* handelt es sich *immer* um den *sensus compositus*, nur die Potenzen können gleichzeitig bestehen: *potentiae possunt esse simul*,<sup>105</sup> *licet actus non possint esse simul*; die Wirklichkeit trennt. Für den Menschen ist das Tatsächliche nicht vermeidbar: *non habet actu potentiam liberam ad resistentiam*. Diese Freiheit erscheint Perez „chimärisch“;<sup>106</sup> Freiheit ist dann nur die Freiheit Gottes, der den Menschen auch anders hätte determinieren können—eine Auffassung, die Perez wie Leibniz als skotistisch identifiziert, im Gegensatz zu diesem aber ablehnt.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Zur *praemotio physica* vgl. auch T. C. O'Brien, *Premotion, Physical* in: New Catholic Encyclopedia XI, Washington 1981, S. 741-743. Über die Frage, wie der Wille seine eigenen Akte wählt oder unterläßt, werden wir später im Kapitel über die Unterlassungen sprechen.

<sup>102</sup> *Praeclara Scoti sententia quod intellectus divinus nihil cognoscat (ex rebus facti) quod non determinarit, alioqui vilesceret*; Couturat S. 27.

<sup>103</sup> Der Dekretbegriff ist wohl eher skotistisch als thomistisch und besonders von Thomas Bradwardine gegen den Oxforder Pelagianismus eines Holkot stark gemacht geworden. De Muralt (1991) S. 297f. Genaugenommen ist das Dekret von der *praemotio/praedeterminatio* unterschieden, weil es neben der Kausalität auch die Spezifikation des Aktes einschließt; Garrigou-Lagrange, *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 44. Ohne diese Unterscheidung wird die *causa libera* mit den *causae in naturalibus* verwechselt, wie dies tatsächlich bei Bañez und Sylvester von Ferrara der Fall ist; vgl. ebenda Sp. 52. Nominalistisch wird das Wissen in Dekreten zumeist abgelehnt, da das Wissen durch Ursachen kein *unmittelbares* Wissen ist, und darum Gottes unwürdig. Wenn allerdings thomistisch das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist, dann ist das Wissen mit der Ursache identisch, die Unmittelbarkeit also gewahrt.

<sup>104</sup> Wie wir bereits gesehen haben, leitet sich der Begriff der Kompossibilität von diesem Sinn des *sensus compositus* her; vgl. Garrigou-Lagrange *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 48. Vgl. auch *Summa Theologica* I-II, 10, 4 ad 3. Entsprechend der thomistischen Theorie z.B. D. Soto, kritisiert von P. Luis SJ, bei Reinhardt (1965), S. 88.

<sup>105</sup> ... so, wie die *materia prima* potentiell jede körperliche Form annehmen kann.

<sup>106</sup> Perez I, S. 84b.

<sup>107</sup> Perez I, S. 85a; Leibniz GP VI, S. 255f. (*Theodizee* § 232 und § 237). Eine Scotus-Stelle wäre z.B. *Tractatus de primo principio* IV, 4.

Dazu kommt, daß ohne die *praemotio physica* nichts möglich ist—also auch nicht die Resistenz gegen die *praemotio physica*; sie müßte sich also selbst verhindern.<sup>108</sup>

Mit der thomistischen Auffassung soll zugleich auf dem Hintergrund des Gnadenstreites gegenüber jeder Spielart des Pelagianismus die Notwendigkeit der Gnade Gottes betont werden, ohne die der Mensch im Übernatürlichen ebenso wenig vermag, wie ohne die Dekrete im natürlichen Bereich.<sup>109</sup> Perez bestreitet den Anhängern der *praemotio physica* jedoch gerade diesen antipelagianischen Anspruch: Es wäre ja gerade auf diese Weise denkbar, daß die menschliche Schwäche im natürlichen Bereich durch die *praemotio physica* ersetzt wird, und der Mensch so allen Versuchungen widerstehen könnte. Gerade dann aber wäre die Gnade als zusätzliche übernatürliche Hilfe überflüssig. Nun kann natürlich Gott dekretieren, daß eine solche *praemotio* im *ordo naturalis* gerade *nicht* gegeben wird; auf diese Weise wäre aber die Gnade nicht aufgrund unserer Schwäche nötig, sondern aufgrund dieses göttlichen Dekretes. Dann aber hätten wir keinen Grund mehr, Gott für seine Gnade zu loben.<sup>110</sup> Darin liegt der Vorwurf, bei der *praemotio physica* werde die Natur nicht von der Gnade vollendet, sondern die Natur werde von einem Dekret substituiert, d.h. ihre innere Ordnung voluntaristisch zerstört.<sup>111</sup> Dagegen soll die innere Ordnung der Welt in sich stabilisiert werden; freilich nicht so, daß der ältere Naturbegriff für diese Zusammenhänge restituiert würde, sondern durch die Entwicklung einer neuen Ordnung, einer Art Bedingungsgefüge, das von der *scientia media* repräsentiert wird, von der sogleich die Rede sein soll.

Für die *praemotio physica* im Sinne des Thomas war die Vorherbewegung des menschlichen Willens durch Gott keine Beeinträchtigung seiner Freiheit. Gott bewegt den freien Willen *als* freien; griffig formuliert Bossuet gegen Einwände: „*Quoi de plus absurde que de dire, que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit?*“<sup>112</sup>

Das ändert sich vor allen Dingen mit Luther und den spanischen Jesuiten, die sich hier dialektisch zueinander verhalten. Luther sieht den menschlichen Willen ebenfalls von Gott bewegt, spricht jetzt aber in der gleichnamigen Schrift aufgrund dieser Tatsache vom „*servum arbitrium*“. Die nachtridenti-

<sup>108</sup> Dies Argument von Perez hat Młodzianowski beeindruckt; (1666) S. 147bf. Dagegen wäre wohl zu sagen, daß die Resistenz gegen die *praemotio physica* schlicht ihr Ausbleiben ist, nicht ein Akt, sondern sein Fehlen (es sei denn, es ist die *praemotio physica* für einen *alternativen* Akt; aber das wäre eigentlich keine Resistenz).

<sup>109</sup> [...] *praedeterminatio physica, quam eius authores defendunt, ut gratiam divinam exalant*; Perez I, S. 89a.

<sup>110</sup> Perez I, S. 89a/b. Das Argument, Gott bei gegenteiliger Auffassung nicht loben zu können, liebt ja auch Leibniz, wie wir sehen werden.

<sup>111</sup> Dagegen hatte Paul V. 1607 die Dominikaner vor dem Vorwurf des Calvinismus in Schutz genommen, indem er auf ihre Auffassung verwies, die Natur werde durch die Gnade *nicht* zerstört. Craig (1988) S. 170.

<sup>112</sup> Garrigou-Lagrange, *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 69.

nische jesuitische Theologie wertet dies genauso und sucht deshalb (wenngleich wohl nicht als Reaktion auf die Reformation) die eigenständige Rolle des Menschen neben Gott zu etablieren. Beide aber, Luther und die Jesuiten, fußen auf demselben, skotistischen Begriff von Verursachung: Für Duns Scotus handelt es sich bei dem Verhältnis von *causa prima* und *causa secunda* um zwei *causae efficientes*, die in einem *concursus* einen gemeinsamen Effekt hervorbringen. Ein bei Molina geläufiges Bild hierfür ist das von zwei Männern, die ein Schiff ziehen.<sup>113</sup> Es handelt sich also um zwei univoke Ursachen bzw. um einen univoken Ursachenbegriff. Das war bei Thomas anders: Hier *konstituiert* und aktualisiert die *causa prima* allererst die *causa secunda* als eine solche. Sie können also gar nicht Ursachen gleicher Ordnung sein; d.h. aber auch, daß sie gar nicht untereinander in Konkurrenz treten können—beide sind in ihrer Ordnung absolut vollständig und keine Teilursachen, bringen aber einen gemeinsamen und ungeteilten Effekt hervor, an dem beide unmittelbar beteiligt sind.<sup>114</sup> Sobald jedoch vom *concursus* die Rede ist, gibt es Konkurrenz.<sup>115</sup> Occam läßt den Menschen in dieser Konkurrenz obsiegen und beschränkt die göttliche Allmacht,<sup>116</sup> während Luther die Allmacht Gottes nur zu retten weiß, indem er den Menschen versklavt.<sup>117</sup> Die Jesuiten lassen das Konkurrenzverhältnis bestehen, freilich mit leichten Verschiebungen gegenüber Scotus: Bei Molina handelt es sich nicht um einen gemeinsamen Effekt, sondern um zwei Teileffekte,<sup>118</sup> bei Suarez zwar um *einen* Effekt dem aber die Verbindung

<sup>113</sup> Schon Thomas kennt und kritisiert dieses Bild: *Contra errores Graecum* c. 23; vgl. de Muralt (1991) S. 307; Schneemann (1880) S. 17 versucht, diesen Gegensatz zu entschärfen.

<sup>114</sup> Darum ist auch die *causa secunda* nicht eigentlich, was man ja annehmen könnte, eine *causa instrumentalis*: Sie wäre dann nicht mehr *causa totalis*, und umgekehrt wäre die *causa prima* nicht mehr unmittelbar am Effekt beteiligt. Ein Sonderfall: In der Prophetie kann der Prophet zur *causa instrumentalis* werden; er ist dann aber nicht mehr frei! Vgl. de Muralt (1991) S. 322f. In *Summa Theologica* I-II, 6, 1 ad 3 ist die Formulierung *quoddam instrumentum* metaphorisch gemeint; vgl. ebenda S. 335. Garrigou-Lagrange nennt die *causa secunda* eine *causa instrumentalis* des *Seins* des Aktes, aber eine *causa propria* des Aktes als *ihrer* Aktes; (DThC XIII) Sp. 50. Für Luther handelt es sich bei der *causa secunda* schlechterdings um eine *causa instrumentalis*: *Agi vero non est agere, sed rapi, quemadmodum sera aut securis a fabro agitur*. Luther WA XVIII, S. 699.

<sup>115</sup> G. Siewerth charakterisiert diese Auffassung als die nachträgliche Zusammensetzung des zuvor rationalistisch auseinandergenommenen; Siewerth (1954), S. 133f.

<sup>116</sup> Freilich als freiwillige Selbstbeschränkung Gottes; de Muralt (1991) S. 301. Im 14. Jahrhundert wird die göttliche Allmacht gerne zurückgedrängt auf eine *influentia generalis Dei*; die Gnade wird bei Biel semipelagianisch nur als anfängliche Gnade verstanden; ebenda S. 345-347. Bei Durandus fällt auch der göttliche Konkurs fort.

<sup>117</sup> Schon seit Melanchthon übernehmen aber viele Protestanten die molinistische Gleichordnung beider Ursachen; vgl. Grua (1953) S. 266.

<sup>118</sup> [...] *et totus effectus est a Deo, non totaliter totalitate causae, sed partialiter [...]* *Et eadem actio, ut a Deo, dicitur concursus Dei universalis; ut a causa secunda, dicitur concursus particularis causae secundae*. Ersterer ist indifferent gegenüber dem Effekt und wird vom zweiten als zureichendem Grund determiniert (*per accessum vero influxus causae particularis sequitur hic potius quam alius*). Molina, *De Scientia Dei*, ed. Stegmüller (1935) II, S. 233-235. [...] *est a Deo et ab arbitrio nostro tanquam a duabus partibus unius integrae causae, tam actionis quam effectus*. Molina (1595) S. 42a. Im übrigen geht der göttliche Einfluß *nur* auf den Effekt (genauer: den

beider Ursachen vorgängig ist.<sup>119</sup> Für den *concursus* gilt: Wenn eine der beiden Ursachen ausfällt, kommt der Effekt nicht zustande.<sup>120</sup> Für die Gnadentheologie heißt dies: Eine von Gott gegebene *gratia sufficiens* wird dadurch und nur dadurch zur einer *gratia efficax*, daß der Mensch sie akzeptiert und an ihr mitwirkt; eine *gratia intrinsece efficax* gibt es nicht<sup>121</sup>—kein Wunder, daß hier der Vorwurf des Pelagianismus nahelag.<sup>122</sup>

Perez verkennt, daß die *causa prima* und die *causa secunda* zwei ganz verschiedenen Ordnungen angehören und meint deshalb, die *praemotio physica* mit einem Thomas-Zitat (*contingens in sua causa est indeterminatum ad unum*) ablehnen zu können, obwohl in diesem Zitat Thomas nur von innerweltlichen Ursachen spricht, die von außen bewegen.<sup>123</sup> Gott aber bewegt *innerlich*<sup>124</sup> und auch als *causa finalis*, d.h.: nicht gewaltsam. Auch für Perez geht Gott zwar als *causa finalis* vorher (*ideo nos volumus, quia finis movet*), aber die *causae* bleiben „konkurrent“ und gleichgeordnet: Gott bewegt mich als *principium activum et infinite praeeminens efficaciter ad volendum*, zugleich aber bewegt er mich nur deshalb, weil ich es will und es wähle, von Gott bewegt zu werden.<sup>125</sup> Der Effekt ist zweigeteilt in die *motio efficax divina* und die *actio libera electiva mea*, obschon zwischen beiden nur eine *distinctio rationis* besteht, und *virtualiter intrinsece* Identität.<sup>126</sup>

Für Perez steht jeder Bedarf an *praemotio physica* von seiten des Willens zu seiner Freiheit im Widerspruch; und weil das wahr sei, könne es nicht

*effectus quo* = *actio*; nicht *effectus qui* = *terminus actionis*), nicht auf die Ursache, wie bei Thomas; vgl. Gredt (1958) S. 251f. Nach Leibniz werden letztlich beide Teile von Gott hervorgebracht; in diesem Sinne bekennt er sich zur *praemotio physica*; Grua S. 274f.

<sup>119</sup> Nach Thomas und Durandus war es nämlich unmöglich, daß zwei vollkommene Ursachen einen gemeinsamen Effekt haben könnten; darum das Ausweichen auf Teileffekte und vorgängige Verbindung der Ursachen; vgl. Reinhardt (1965) S. 83.

<sup>120</sup> De Muralt (1991) S. 317-322.

<sup>121</sup> Garrigou-Lagrange *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 64. Bei den Thomisten bezeichnet die *gratia sufficiens* diejenige Gnade, die Gott nach seiner *voluntas antecedens* verteilt, die *gratia (intrinsece) efficax* (seu „*effectrix*“ (*facit ut facimus*)) aber die der *voluntas consequens*. In der *voluntas antecedens* wird die Gnade virtuell angeboten. Für die Jansenisten und Quesnel gibt es letzteres nach dem Sündenfall ebensowenig, wie menschliche Freiheit; vor dem Sündenfall verhält es sich aber umgekehrt: dort gibt es keine *gratia intrinsece efficax*. Ebenda S. 63f. *Efficax* und *sufficiens* sind für die Jesuiten extrinsische Prädikate. Martin-Palma (1980) S. 103.

<sup>122</sup> Um den gegenseitigen Vorwürfen ein Ende zu machen, stellte Paul V. 1607 fest, daß weder die Dominikaner Calvinisten seien, noch die Jesuiten Pelagianer; Garrigou-Lagrange, *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 67.

<sup>123</sup> Perez I, S. 82b. Die Ursächlichkeit Gottes ist im Verhältnis zu diesen nicht univok, sondern alle Ursächlichkeiten werden analog auf diese eine zurückgeführt (wie alle Bestimmungen auf das *ens*). Garrigou-Lagrange, *Prémotion Physique* (DThC XIII) Sp. 37 und de Muralt (1991) S. 335. Das *prae* in *praemotio physica* bedeutet selbstverständlich nicht ein *zeitliches*, sondern ein *logisches* und steht insofern im Kontrast zur (ebenfalls logischen) Simultaneität eines *concursus*. Garrigou-Lagrange Sp. 31. Bei der Formulierung des *omnibus requisitis datis ad agendum potest agere et non agere*, rechnet der Molinismus unter die Requisiten auch den göttlichen Konkursus; Garrigou-Lagrange Sp. 42f. und Sp. 69.

<sup>124</sup> Mit einem *tactus virginalis*; ebenda Sp. 66.

<sup>125</sup> Für Thomas war auch dies schon eine Wirkung der Gnade.

<sup>126</sup> Perez I, S. 326.

pelagianisch sein;<sup>127</sup> vielmehr sei die Societas Jesu völlig im Einklang mit Augustinus, ohne deshalb die *praemotio physica* annehmen zu müssen.<sup>128</sup> Auch mit Thomas sieht Perez sich einig, indem er nämlich dessen Erklärung des göttlichen Vorherwissens auf die Präsenz der Dinge in Gott reduziert;<sup>129</sup> die kausale Dimension bei Thomas wird von ihm abgeblendet. Der Nexus zwischen Gott und dem Vorhergewußten ist zwar auch bei ihm ein kausaler, insofern die Omnipotenz Gottes dabei die Rolle einer *causa remota* spielt, nicht aber ist sie eine *causa constitutiva potentiae* [sc. *humanae*], sondern nur eine begleitende.<sup>130</sup>

Auch nach Pallavicino ist die *potentia proxima* aus sich heraus, ohne *praemotio physica*, zur Handlung fähig. Das beweise unsere Selbsterfahrung, dergemäß wir unsere eigene *potentia proxima* bei jeder Handlung als etwas Innerliches spüren, während wir vom göttlichen Dekret keine Erfahrung hätten.<sup>131</sup>

Wie aber erklären die Jesuiten ihrerseits Gottes Wissen von der Welt im Allgemeinen und von menschlichen Handlungen im Besonderen, wenn dies nicht durch Verursachung geschehen darf?

## 2 Scientia media

Wenn Gott die *futura contingentia* menschlichen Handelns nicht verursacht, sie andererseits aber in ihrer eigenen Ursächlichkeit nicht determiniert sind, dann bleiben noch zwei andere Gesetzmäßigkeiten übrig, die nach dem Tridentinum entdeckt und diskutiert wurden:

Das ist zum einen die sogenannte „moralische Notwendigkeit“ (*necessitas moralis*)—ein Begriff, der dann für Leibniz<sup>132</sup> fundamentale Bedeutung erhält.<sup>133</sup>

<sup>127</sup> [...] *non est liberum arbitrium, si physica praedeterminatione indiget: quod axioma verum est, et ita diversum a Pelagianorum axiomate*; Perez I, S. 371a/b.

<sup>128</sup> Perez I, S. 377a/b.

<sup>129</sup> Er vertritt also sozusagen die These Schwamms; Perez I, S. 78a/b.

<sup>130</sup> [...] *sed solum quid concomitans*; Perez I, S. 78b.

<sup>131</sup> [...] *quia illud non exerior*; Pallavicino (1653) S. 186bf. Ich könnte mir sonst einen Akt befahlen, und zugleich könnte Gott mir den Konkurs verweigern, was ich als Unfähigkeit erführe; dann hätte ich zwei kontradiktorisch Urteile zugleich, was unmöglich ist. Ebenda. Außerdem brauchte ich mich dann prinzipiell zu nichts verpflichtet fühlen: *nemo tenetur ad id, quod non potest*. Ebenda.

<sup>132</sup> Bei Leibniz hat der Begriff ansatzweise auch deontische Komponenten; er bezieht sich z.B. auf den *Corpus Juris Civilis* (Dig. 28, 7, 15): *Nam quae facta laedunt pietatem nostram, aut verecundiam, et generaliter quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est, ut aiunt leges*. AA IV, 1. S. 471 und spätere Stellen. Vgl. Schepers (1965) S. 336. Die deontischen Probleme sind im Begriff der *necessitas moralis* allerdings marginal: *quae dicitur „moralis“, non quatenus „morale“*; Pallavicino (Ass.) II, S. 429.

Diese moralische Notwendigkeit ist ein Phänomen mit zwei verschiedenen Aspekten: Der eine Aspekt ist statistischer Natur und wird gerne mit der Wahrscheinlichkeit im Würfelspiel illustriert. Z. B. ist es nach Pallavicino „moralisch möglich“, immer dieselbe Punktzahl zu würfeln, weil von einem Fall kein kausaler Einfluß auf die folgenden Fälle ausgeht; die tatsächliche Serie von Würfeln ist nicht wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher als eine solche.<sup>134</sup> Bei freien Individuen ist es ähnlich. Wenn freilich alle sich frei entscheiden, dann ist die Uniformität um so gefährdeter, je mehr es sind: Einer reicht ja schon, um den Gleichklang der Beschlüsse zu stören. Nach Esparza ist eine solche Uniformität sogar unmöglich, wenn die Individuen denn frei sein sollen.<sup>135</sup> Dies als Modus des göttlichen Handelns zu nehmen ist nach Pallavicino allerdings unangemessen: Das wäre so, als wolle man ein Bild von Raphael durch Farbenwerfen oder die Illias durch Buchstabenwürfeln herstellen. Gott handele aber planvoll.<sup>136</sup>

Diesem mehr objektiven, statistischen Aspekt steht der subjektive der Unwiderstehlichkeit naturgegebener Affekte wie z.B. der Mutterliebe<sup>137</sup> gegenüber, die eine Voraussage über das Verhalten von Personen in bestimmten Situationen zulassen. So wäre es ein Wunder, wenn in einer Stadt alle Menschen aller Stände und Generationen gegen ihre größere Inklinatoin handeln (was im Einzelfall an sich möglich ist).<sup>138</sup> Ein zwischen beiden Aspekten vermittelndes Beispiel mag man in der Konstatierung folgender Gesetzmäßigkeit sehen: Unter tausend Madridern begeht täglich mindestens einer eine Todsünde.<sup>139</sup> Hier verbinden sich Statistik und Affekt, objektive und subjektive Seite.<sup>140</sup> Diese Art von Gesetzmäßigkeit erinnert an die oben zitierten Versuche des Thomas, die Prädestination statistisch und mit der

<sup>133</sup> Es ist übrigens nicht erst (wie Grua (1953) S. 300f. meint) der Optimismus, der diesen Begriff aufbringt; er gehört bereits ins 16. Jahrhundert.

<sup>134</sup> Pallavicino (Ass.) II, S. 457-459.

<sup>135</sup> [...] *quo numerosior fuerit multitudo individuorum aequae indifferentium ad utramque partem contradictonis, eo fore minus probabilem uniformitatem inter illa. Quia eo sunt plures causae, quarum quaelibet sufficit se sola ad impediendam uniformitatem*; Esparza (1685) S. 494a; vgl. auch S. 495b.

<sup>136</sup> Pallavicino (Ass.) II, S. 459-61.

<sup>137</sup> *Si mater est, diligit filium suum*; Granado (1624) II, S. 344.

<sup>138</sup> Pallavicino (Ass.) II, S. 470f.

<sup>139</sup> Knebel (1991/2) S. 7 und S. 10f.; umgekehrt scheint es nach B. de Quiros statistisch unmöglich, daß tausend Menschen ohne Vereinbarung gleichzeitig anfangen, zu lachen; Knebel (1992/2) S. 205. [...] *necessitas moralis consideratur in his, quae habent potentiam ad oppositum; ita tamen inclinatam ad unam partem, ut fundant propensionem conditionalem qualitatum: si hoc existit, existit alterum, aut saltem fere semper existit. [...] haec necessitas moralis saepe involvit necessitatem physicam ut fere semper accidat effectus*. Perez II/III S. 355.

<sup>140</sup> Andere Verbindungen z.B. bei Aldrete (1652) II, S. 4a/b und S. 14b. Ich brauche dies hier nicht weiter auszuführen, da zum Begriff der moralischen Notwendigkeit eine größere Untersuchung von S. K. Knebel in Vorbereitung ist.



Streuung von Hilfsmitteln sicherzustellen. Sie hat aber auch den gleichen Mangel: für den Einzelfall nicht garantieren zu können.<sup>141</sup>

Diesen Mangel behebt die zweite Art von Gesetzmäßigkeit, die in der *scientia media* des Jesuiten Luis de Molina (1535-1600)<sup>142</sup> formuliert wird: Danach leitet sich das Vorherwissen Gottes über das menschliche Verhalten aus der Kenntnis der *Umstände* dieses Verhaltens ab: Gott weiß, wie sich dieser und jener Mensch in dieser und jener Situation verhalten würde—faktisch und kontrafaktisch.<sup>143</sup> Anders als bei der *necessitas moralis* (und bei Thomas' Überlegungen zur Prädestination in *De veritate*), weiß Gott also in jedem *Einzelfall* Bescheid, und zwar im Hinblick auf die Umstände. Ist die Person also durch die Situation, d.h. durch die sich darbietenden *endlichen* Motive determiniert, gleichsam als Ersatz für die Determination durch ein *unendliches* Gut (und damit im Sinne des Thomas gerade unfrei)? Keineswegs. Für Molina gibt es hier keinen rationalisierbaren Zusammenhang.<sup>144</sup> Er besteht einzig in der „*supercomprehensio*“ Gottes: Da Gottes Erkennen den menschlichen Willen unendlich übersteigt, gibt es hier keine Proportion zwischen dem Erkenntnissubjekt und seinem Objekt. Die Repräsentationskraft des göttlichen Wesens (in welchem traditionell Gott alles weiß, ohne äußerer Information zu bedürfen) und die unbegrenzte Erkenntniskraft des göttlichen Intellektes ersetzen die fehlende Determination des menschlichen Willens. Dennoch ist das Erkennen Gottes durch sein Objekt determiniert. Wie einstmals bei Origenes und bei einigen Nominalisten sind hier also wieder die Dinge die Ursache von Gottes Wissen.<sup>145</sup> (Dadurch kommt es dann auch (bei Molina) zu einer *praedestinatio post praevisa meritay*). Ebenso gehören zur Prädestination *zwei* (wie die zwei Männer, die gemeinsam das Schiff ziehen): Gott *und* der Mensch. Die hinreichende Gnade (*gratia sufficiens*) wird, wie wir schon sahen, erst wirksam (*gratia efficax*), wenn der Mensch in einer bestimmten Situation diese Gnade annimmt und

<sup>141</sup> So offenbar noch der junge Suarez (*praedefinitio in confuso*); vgl. Stegmüller (1933) S. 59; erst ab 1590 adoptiert er die *scientia media*; vgl. Craig (1988) S. 207.

<sup>142</sup> Umstritten ist, ob schon Gregor v. Valencia eine ähnliche Theorie hatte, vgl. Hentrich (1928) und Eschweiler (1929).

<sup>143</sup> Molina (1595) S. 207a-208b. *Tertiam denique scientia mediam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate. si in hoc, vel in illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, actum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum, [...]*; Molina (1595) S. 227b. *Deus cognoscit, quid creata voluntas faceret, si in hoc aut illo rerum ordine collocaretur*. Granado (1624) I, S. 365. Trotz der Versuche, diese neue Theorie an Überliefertes zurückzubinden, gesteht z.B. Suarez: *D. Thomas [...] raro aut nunquam huius scientiae [mediae] meminit*. Nach Stegmüller (1933) S. 22f. Ebenso Molina selbst; vgl. Rabeneck (1956) S. 363f.

<sup>144</sup> Vgl. Craig (1988) S. 270. Dagegen sieht Suarez eine solche Auffassung bei Durandus (I *Sent.* 38, q.3) vertreten; Suarez XI, S. 365.

<sup>145</sup> Vgl. z.B. Molina (1595) S. 232a (*non quia cognoscit aliquid esse futurum, sed e contrario*) und S. 232a-233b (zu Origenes). Vgl. auch Suarez XI, S. 310.

realisiert.<sup>146</sup> D.h.: Molina ist *kein* Kongruist: Die Gnade wird erst *in actu secundo efficax* (d.h. abhängig vom Ja des Subjektes), nicht *in actu primo*, wie bei den Kongruisten, bei denen die Gnade so eingerichtet ist, daß das Subjekt unfehlbar zustimmt.<sup>147</sup>

Werden hier erstmals bestimmte Umstände und Personen im Wissen Gottes zu hypothetischen komplexen Zusammenhängen verbunden, so braucht man diese Zusammenhänge nur totalisiert zu denken, um zu dem neuen Begriff *möglicher Welten* zu gelangen. Der Weltbegriff ist ein Epiphänomen des *scientia-media*-Diskurses.<sup>148</sup> Der Begriff möglicher Welten findet sich bereits bei Molina, möglicherweise um durch diese Totalisierung des göttlichen Kalküls die Unsicherheiten der *supercomprehensio* auszugleichen:

[...] *sciendum est, Deum in sua aeternitate [...] cognovisse per scientiam naturalem [...] se posse creare hunc mundum et infinitos alios [...] posse ita disponere hoc universum ut essent hae aut illae occasiones et circumstantiae aut non hae sed aliae.*<sup>149</sup>

Bei Molina sind jedoch Personen, Umstände und Welt noch getrennt, „Welt“ meint hier nur die leere Weltbühne.<sup>150</sup> Erst Leibniz scheint beides zum ersten Mal zu integrieren: Die Person definiert sich auch durch ihre Umstände und die Welt im Ganzen. In einer anderen Welt wäre sie nicht dieselbe. Molina denkt hier noch eher wie später Kripke, der die Identität der Träger von Eigennamen durch einen kausalen Taufakt bestimmt und sie nicht durch bestimmte Eigenschaften (wie z.B. Umstände) festlegt (eben dadurch werden die Namen zu starren Designatoren).<sup>151</sup> Leibniz vertritt hingegen gewissermaßen eine radikalisierte *counterpart-theory* (D. Lewis):<sup>152</sup> Individuen werden durch ihre Eigenschaften festgelegt, und zwar durch *alle*; es gibt keine unwesentlichen Eigenschaften. Zu einer bestimmten Welt zu gehören,

<sup>146</sup> Das gilt bei Molina allerdings nur für die *praedestinatio ad gratiam*, nicht für die *praedestinatio ad gloriam*.

<sup>147</sup> Vgl. z.B. Craig (1988) S. 226. 1613 wurde diese Lehre offiziell für die Jesuiten verbindlich gemacht. Ebenda S. 228. Das hat Perez nicht daran gehindert, die molinistische Auffassung zu vertreten, wie sehen werden.

<sup>148</sup> Selbst wenn im folgenden selten explizit von möglichen Welten die Rede sein wird, sind wir daher doch gewissermaßen immer in *medias res*.

<sup>149</sup> *De Scientia Dei*, ed. Stegmüller (1935,II) S. 236-240.

<sup>150</sup> Der Begriff des *ordo rerum* ist davon noch einmal zu unterscheiden. Der Begriff der *series rerum* hingegen scheint unspezifisch zu sein und bezeichnet z.B. die Abfolgmomente der göttlichen Welt- und Heilskonzeption *in mente divina*; vgl. hierzu das Kapitel über das Totaldekret.

<sup>151</sup> Diese Charakterisierung des Verhältnisses von Individuum und Welt dient der extensionalen Interpretation von Eigennamen ebenso, wie der Begriff der möglichen Welten in der modernen Logik die Funktion hat, eine *extensionale* Semantik für modallogische (aber auch deontische u.a.) Operatoren und Begriffe zu entwickeln, um so auf die ungeliebten Intensionen verzichten zu können.

<sup>152</sup> Bei der *Counterpart-Theory* werden Individuen über einen vergleichenden Blick auf die Eigenschaften, die sie in anderen möglichen Welten haben und die sich also durchhalten und ihre Identität ausmachen, identifiziert. Dieser „Teleskop-Blick“ in andere mögliche Welten ist bei Kripke hingegen nicht so wichtig; vgl. Kripke (1981) S. 54f.

gehört dabei durch die Widerspiegelungstheorie selbst zu ihren Eigenschaften. Im Gegensatz zu Kripke und Lewis gibt es bei Leibniz keine eigentliche *transworld-identity*. Für Kripke seinerseits ist der Weltbegriff—da er das Individuum nicht definiert—konsequenterweise gar nicht so wichtig: es reicht ihm, von kontrafaktischen Situationen zu sprechen. In ähnlicher Weise wird auch im *scientia-media*-Diskurs der Weltbegriff vorübergehend durch Suarez und Vazquez reduziert, wie wir noch sehen werden.<sup>153</sup>

Der *scientia-media*-Kalkül ist mit Molina noch keine abgeschlossene Theorie. Den Kongruisten war sie vermutlich zu vage und zu offen. So wurde die Überlegung noch weitergesponnen: Weiß Gott, was er tun würde, wenn er wüßte, was diese oder jene Person in diesen Umständen täte? Die sog. *scientia media reflexa* hat dies zum Thema. Molina hatte sie abgelehnt, weil Gott hier eine superkomprehensive Erkenntnis von seinem eigenen Willen haben müßte, den er jedoch nicht so übersteigt, wie den geschöpflichen. Überdies wären die Reaktionen Gottes auf sein Wissen dann nicht mehr frei. Bellarmin und andere haben hier freilich mit Recht eingewandt, daß die *scientia media* die geschöpfliche Freiheit dann ebenso beeinträchtigen müßte.<sup>154</sup>

Die Kongruisten hingegen haben mit der *supercomprehensio* keine Probleme: Sie brauchen sie nicht. Sie greifen zum Teil für das Vorherwissen Gottes auf die *necessitas moralis* zurück (Suarez hatte in seiner Jugend die *necessitas moralis* noch gegen die *scientia media* vertreten—sie werden auch späterhin alternativ behandelt). Dadurch verändert aber die *necessitas moralis* ihren Charakter: Machte sie vorher keine Aussagen über den Einzelfall, so wird sie jetzt gerade ausschließlich hierfür gebraucht. So wird der Zusammenhang zwischen Personen und Umständen ein psychologischer und tendenziell ein die Handlungen bestimmender.<sup>155</sup> Die *scientia media* wird so durch die *praedeterminatio moralis* ergänzt, z.B. bei Hurtado de Mendoza und Ruiz de Montoya.<sup>156</sup> Vermittels einer solchen *necessitas moralis* kann Gott seine Gnade kongruent einrichten, d.h. sie wird unfehlbar und *in actu primo* wirksam. Leibniz wird dann diesen Begriff der *praedeterminatio*

<sup>153</sup> Es reichen kontrafaktische *Situationen*; vgl. Kripke (1981) S. 23. Quine (1976) will überhaupt von möglichen Welten Abstand nehmen, weil *knowing, who someone is, [...] makes sense only in the light of situation.* (S. 863).

<sup>154</sup> Reinhardt (1965) S. 147.

<sup>155</sup> Jedoch bei bleibender Indifferenz des Willens, was zu den Inkonssequenzen dieser *scientia media* gehört. Wenn hier nichtpsychologische Bestimmungsgründe vorliegen, wie versteht man dann die folgende Analogie zur göttlichen Prädefinition? *Si ego cupio aliquid alteri persuadere, ut prudenter id faciam, multum conferet praenoscere in quo tempore vel opportunitate solet ille melius esse dispositus [...] et sic de aliis circumstantiis.* Suarez XI, S. 354.

<sup>156</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 293 und Knebel (1991/2) S. 8. Vgl. z.B. auch Hurtado (1634) S. 15bf.

*moralis* aufgreifen und besonders gegen die Indifferenztheorie der Willensfreiheit, verkörpert in Molina, wenden.<sup>157</sup>

Mit Hilfe dieses Instrumentariums meinen die *scientia-media*-Theoretiker, auf die *praemotio physica* verzichten zu können. Die Auseinandersetzungen dauern aber an und werden zunehmend komplizierter, und es bilden sich auch innerhalb der *scientia-media*-Theorie verschiedene Richtungen und verschiedene Standpunkte im Detail heraus. Antonio Perez gehört in dieser Entwicklung bereits einer Spätphase an.

Geht man vom Terminus „*scientia media*“ aus, so kann man fragen, zwischen welchen Arten von Wissen dieses „mittlere Wissen“ vermittelt. Eine gewisse Vermittlung bezieht sich dabei auf die Modalität von Notwendigkeit und Kontingenz: Es handelt sich um ein *notwendiges* Wissen von *kontingenten* Wahrheiten. Darin allein aber unterscheidet dieses Wissen sich noch nicht von der „*scientia simplicis intelligentiae*“, d.h. dem Wissen von den Possibilen, die wir im ersten Teil behandelt haben. Auch dies ist ja ein notwendiges Wissen von bloß kontingenterweise Existierendem.

Das ist, in groben Umrissen, die Diskussionslage, in der sich der Begriff der möglichen Welten gleichsam unbemerkt und unthematisch etabliert. Der Gehalt dieses Begriffes ist aber bis hin zu Leibniz von den komplizierten Details dieser Diskussionen geprägt. Wir müssen sie also im Einzelnen betrachten und wenden uns hierfür nun Perez' Auffassungen zu. Dabei beginnen wir mit seinem Verständnis von Möglichkeit und Kontingenz, die ja für das göttliche Schaffen und Wissen grundlegend sind.

<sup>157</sup> GP II, S. 361, S. 422-424, S. 490. Hier ist nun der unvergleichliche Geist zweyer Spanier *Fonsecae* und *Molinae* der nothleidenden allwissenheit Gottes eben recht zu hülffe kommen und hat dem menschlichen geschlecht eröffnet, wie dass Gott alle solche consequenzen der dinge, da der freye wille mit eingemischet, wisse durch eine gewisse wissenschaft, so, glaub ich, im Himmel *scientia media* genennet werde. Mehr hat er nicht entdeckt [...]; ed. Stein (1890) S. 354 (= AA I, 6, S. 546). Für Leibniz fehlt hier die Rückführung auf die erste Ursache, durch die ganz Kette der Ursachen hindurch. Ihm sind die Umstände auch ganz fraglos das *determinativum* des menschlichen Willens: *Dass ich kan, giebt mir Got; dass ich will, geben mir die Umstände*. Ebenda S. 352 (AA I, 6, S. 544).

## C POSSIBILIA UND KONTINGENZ BEI PEREZ

*1 Possibilia*

Perez, der selbstverständlich vom gängigen *possibile logicum* ausgeht, formuliert dies auf eine besondere Weise: Das Problem der Frage nach dem Ort der Zusammenkunft zweier Prädikate, deren Kompossibilität geprüft oder behauptet werden soll (s.o.), wird bei ihm durch den Begriff der „Koexistenz“ umgangen; gemeint ist die Unmöglichkeit der Koexistenz zweier gleichzeitig existierender kontradiktorischer Prädikate *mit der Essenz Gottes*. Gott übernimmt hier selbst die Stelle des „worin“, des Subjekts der Kompossibilität. Diese Bezugnahme auf die Essenz Gottes wird noch dadurch unterstrichen, daß Perez (wie übrigens auch Ruiz) die vazquezianische These, nach der Gott überhaupt keine innerlich notwendige Verbindung mit der Möglichkeit der Geschöpfe hat, ebenso ablehnt wie die Behauptung, diese Möglichkeit sei nicht in der göttlichen Essenz, sondern in einer anderen *formalitas divina* bzw. in einer bloßen *denominatio* fundiert.<sup>1</sup> Vielmehr sind für ihn Wissen und Wesen Gottes identisch und die möglichen Kreaturen *etiam secundum ultimas et individuas differentias* in der göttlichen Essenz als dem *medium in quo* aller göttlichen Erkenntnis enthalten, ebenso wie überhaupt alle *formalitates divinae*.<sup>2</sup> Daher wäre die Annahme der Möglichkeit des Unmöglichen eine Beeinträchtigung der Identität, ja der Existenz Gottes selber,<sup>3</sup> und nicht nur ein Mangel seines *Wissens* (denn dies gilt auch, wenn Gott *per impossibile* nicht wüßte, daß zwei kontradiktorische Prädikate<sup>4</sup> ihm gleichzeitig koexistieren). Die Nonkoexistenz mit dem Unmöglichen als die Negation der Negation<sup>5</sup> kommt bei Perez Gott sogar als ein positives und essentielles Prädikat zu, das bei Annahme des Unmöglichen Einbuße erleiden und damit Gott selbst unmöglich machen würde, denn die

<sup>1</sup> Die Behauptung der Nichtidentität von Wissen und Wesen Gottes und ihre Rückführung auf eine bloße *denominatio* ist nominalistisch; der Nominalismus nimmt auch keine weiteren *formalitates* an, sondern leugnet die Existenz eines *medium in quo* überhaupt; so Occam und Gregor v. Rimini. Vgl. Reinhardt (1965) S. 139. Zumindest insofern ist Perez kein Nominalist.

<sup>2</sup> Perez I, S. 173bf. (auch im folgenden). Anders verhält es sich mit den freien Entscheidungen Gottes, die von seinem Wesen als einem notwendigen unterschieden werden müssen; so hatte auch schon Thomas Bradwardine die göttlichen Dekrete von seinem Wesen getrennt; *De Causa Dei contra Pelagium* I, 10, coroll. (in der Ausgabe London 1618/Frankfurt 1964 S. 197), vgl. De Murali (1991) S. 298.

<sup>3</sup> [...] *destrueretur illa identitas ac proinde existentia Deitatis*; Perez I, S. 175a.

<sup>4</sup> Perez wählt hier als Beispiel für einen kontradiktorischen Gegensatz *lux* und *tenebra*, was plausibel ist, wenn Dunkelheit einfach die Abwesenheit von Licht ist.

<sup>5</sup> Von dieser typisch perezianischen Denkfigur wird noch verschiedentlich ausführlich zu handeln sein.

darin implizierte Schwachsinnigkeit Gottes (*imbecillitas Dei*) verunmögliche dessen Begriff.<sup>6</sup>

Mit dem Begriff der Koexistenz hat Perez möglicherweise direkt auf Leibniz gewirkt, denn auch Leibniz kennt den Begriff der Koexistenz mit dem Wesen Gottes als Bezugspunkt für den Möglichkeitsbegriff. Er bezieht ihn aber auf die aktuelle Wirklichkeit und hält folgerichtig den Begriff der Möglichkeit für fundamentaler: *Quia sua natura possibile definivimus, quod in se non implicat contradictionem, etsi eius coexistentia cum Deo aliquo modo dici possit implicare contradictionem.*<sup>7</sup> Auch Esparza verteidigt in der Nachfolge von Perez die Identität mit der göttlichen Essenz gegen Scotus und Vazquez, die die Differenz zwischen der Notwendigkeit, mit der Gott existiert, und der Notwendigkeit, mit der die Möglichkeit der Kreaturen existiert, für wichtig hielten.<sup>8</sup> Da aber nach Esparza die Notwendigkeit der Möglichkeit keine physische ist, sondern eine logische und metaphysische, kann sie nicht von der göttlichen Notwendigkeit verschieden sein; nur *quoad nos* ist sie verschieden. In sich ist die Möglichkeit der Existenz Gottes in nichts verschieden von der Möglichkeit einer Fliege. Beide sind notwendigerweise möglich.<sup>9</sup>

Möglichkeit über mögliche Koexistenz mit der göttlichen Essenz zu definieren, enthält allerdings Probleme. Perez hält hier zweierlei nicht auseinander: zwei kontradiktorische Prädikate können zwar einem Existierenden nicht gleichzeitig zukommen, jedes von diesen kann dies aber in verschiedenen „möglichen Welten“; sie stellen damit zwei verschiedene Möglichkeiten Gottes dar, die qua Möglichkeit sehr wohl Gott gleichzeitig koexistieren. Perez sagt an anderer Stelle selbst, daß sie nur *in sensu composito* unmöglich sind.<sup>10</sup> Überdies setzt, wie Perez selbst sieht, die Rede

<sup>6</sup> Dieser stärkeren Einbindung des Möglichen in die göttliche Essenz entspricht aber kein besonderer Bezug auf Gott als *causa efficiens*, für die etwas möglich sein soll; ähnlich wie bei Scotus ist Gott hier auswechselbar: *omnia, quae possunt fieri ab aliqua causa*. Vgl. Perez I, S. 179aff. Auch bei Esparza löst der Inkompossibilitätsbegriff ausdrücklich die Referenz auf eine Ursache ab: (1685) S. 53a. Trotz dieser *connexio essentialis* der *possibilia* werden diese in der *visio beatifica* dennoch nicht zugleich mit der göttlichen Essenz erkannt, da auch die göttliche Essenz darin nicht ganz begriffen wird und die Possibilia nur im allgemeinen und auf dem Weg über das Gottesprädikat der Omnipotenz erkannt werden; Perez I, S. 179a/b.

<sup>7</sup> AA-VE S. 277 und Grua S. 289 (unvollständig). Zitiert nach Liske (1993) S. 124.

<sup>8</sup> (Einwand:) *Deus non connectitur essentialiter cum possibilitate creaturarum. Quia, ut arguunt Scotus, Vazquez et alii, maior est necessitas existentiae Dei, quam possibilitas creaturarum*. Esparza (1685) S. 52a. Auch für Suarez gründen die Possibilia nicht im Wissen Gottes, sondern gehen ihm voraus; vgl. auch Rast (1935) S. 365. Nach Suarez sind übrigens die Possibilia als *conceptus obiectivi* zu unterscheiden von den Ideen, die als Bestandteil der Wirkursache *conceptus formales* sind. Andernfalls wären nämlich die Possibilia Mitursache ihrer Hervorbringung. Dabei gibt es nur eine Idee, die die *rationes obiectivae* der Einzeldinge eminent enthält. Rast (1935) S. 344-348.

<sup>9</sup> [...] *ipsa tamen possibilitas, quae est simpliciter necessaria [...] non est distincta realiter a Deo. [...] Possibilitas enim muscae et existentia Dei sunt idem realiter, ac proinde repugnantia utriusvis est eadem a parte rei*. Esparza (1685) S. 53a/b.

<sup>10</sup> Perez I, S. 181a.

von Koexistenz die Möglichkeit, ja die Existenz des Koexistierenden als ihr Genus bereits voraus:

*Coexistere enim Deo formalissime includit existere, quia existere est quasi genus ad coexistere;*

wenn etwas unmöglich existieren kann, kann es auch Gott nicht koexistieren.<sup>11</sup>

Wenn die Nonkoexistenz mit der Unmöglichkeit gewissermaßen die Negation der Negation (der Möglichkeit) ist, dann haben offenbar einige (*nonnulli*) behauptet, daß diese *negationes* etwas von Gott Verschiedenes seien, und ein besonderes *ens negativum* ausmachten; das wird von Perez bestritten;<sup>12</sup> die Negation der Möglichkeit steht nicht noch einmal als solche der Möglichkeit gegenüber.<sup>13</sup> Vielmehr müsse auch diese noch einmal mit der Omnipotenz identifiziert werden.<sup>14</sup> Von daher könnte man vielleicht erwarten, Perez würde die Frage, ob Gott denn ein Wissen von Chimären habe, negativ beantworten; aber er nimmt zumindest eine göttliche Kenntnis eines solche Chimären fingierenden (z.B. menschlichen) Aktes an, denn ein solcher ist ja seinerseits möglich.<sup>15</sup> (Das ist eine suarezianische Antwort.)<sup>16</sup>

Schon in sich betrachtet schließt jedes mögliche Ding seine Möglichkeit ein bzw. die „*ratio chymerae*“ aus. Dieser Ausschluß übertrifft jeden anderen: So schließt der Begriff des Menschen den der Chymäre sogar stärker aus, als den des Steines oder des Tieres; denn mit der Möglichkeit *eines* Seienden wird auch die Möglichkeit *jeden* geschöpflichen Seins und *a fortiori* die des Tieres oder des Steines ausgeschlossen.<sup>17</sup> Das Wissen Gottes durchdringt und analysiert alle Verästelungen des Begriffes des jeweiligen möglichen Dinges bis in die numerische Differenz hinein.<sup>18</sup> Auch komplexe disjunktive Aussagen, die verschiedene hypothetische Ebenen miteinander

<sup>11</sup> Perez, vor allen Dingen I, S. 174a/b.

<sup>12</sup> [...] *dicunt, negationem esse quaedam distinctam a Deo et necessario existentem, nos hanc negamus.* Perez I, S. 179a; bzw. die Behauptung *negationem repugnantiae creaturae esse quid distinctum a Deo*; I, S. 178b. War dies vielleicht eine Behauptung von B. de Robles, der die Denkfigur der (doppelten) Negation in die Diskussion einführt?

<sup>13</sup> Perez I, S. 180a/b.

<sup>14</sup> Perez I, S. 177a.

<sup>15</sup> *Chymaera nihil aliud est quam compositum quoddam intelligibile ex actu fingente ex extremis, quorum singula divisim sunt possibilia; sed tamen ut coniuncta per actum fingentem, inferunt essentialiter esse falsum [...] Deus cognoscat actum fingentem.* Perez I, S. 76b.

<sup>16</sup> Vazquez hatte eine Kenntnis Gottes von Chimären geleugnet. Vgl. Doyle (1955) S. 794.

<sup>17</sup> [...] *homo vero essentialiter est possibilis, et excludens a se rationem chymerae involventis contradictoriam, et excludit a se illam rationem magis quam rationem lapidis et bruti. [...] sublata ratione entis possibilis, perit ratio entis creati, ac proinde substantiae creatae, et a fortiori ratio substantiae corporeae viventis sensibilis rationalis.* Perez I, S. 175b.

<sup>18</sup> Perez I, S. 176a/b. Abgesehen von den numerischen Differenzen scheint es sich aber dabei nur um essentielle Prädikate zu handeln; sonst könnte man hier bereits an eine leibnizsche *notio completa* denken.

verbinden, könnten zu diesem Wissen Gottes gehören.<sup>19</sup> Nicht zu Gottes Wissenshaushalt gehören nach Perez aber hypothetische Aussagen, die das Unmögliche als Hypothese in die göttliche Essenz einschmuggeln wollen; gedacht ist an Konditionale folgender Art:

1. „Wenn der Untergang der dritten göttlichen Person keinen Widerspruch implizierte, könnte Gott sie verursachen oder zulassen.“
2. „Wenn Gott der Gedanke eines Menschen wäre, könnte er vom Menschen hervorgebracht werden.“
3. „Wenn die Chimäre möglich wäre, könnte Gott sie hervorbringen.“

Zwar haben solche Aussagen einen positiven Wahrheitswert und müßten von daher ein *verificativum* haben, das nach den perezschen Voraussetzungen nichts anderes sein kann als die göttliche Essenz selbst, doch entspricht diesem *genus rerum* keine *vera potestas*, ihr *consequens* ist immer falsch; es braucht daher nach Perez kein *verificativum* und muß auch von Gott nicht gekannt werden.<sup>20</sup>

Die enge Verbindung der Möglichkeit mit der göttlichen Essenz läßt auch die Frage ins Leere gehen, warum die möglichen Dinge so sind, wie sie sind. Die Frage, warum ein Pferd ein Pferd ist, ist sinnlos, weil der Verbindung der Prädikate der Pferdheit ebensowenig etwas als Erklärungsgrund Dienliches vorausgeht, wie der göttlichen Essenz selbst, mit der sie identisch ist. Diese Identität garantiert nicht nur die ewige Wahrheit aller möglichen Verbindungen (in der göttlichen *praesentia intentionalis* gilt zeitlos immer  $3+4=7$  und *homo est animal rationale*), sondern auch ihre Gutheit und damit die Möglichkeit, zum Motiv für den göttlichen Schöpfungswillen zu werden,<sup>21</sup> der sie alsdann in die außergöttliche Wirklichkeit überführt.

Der Rückbezug auf die (jeweils zu differenzierende) Identität mit der göttlichen Substanz findet bei Perez innerhalb verschiedener Problemstellungen statt und bietet tatsächlich ein gewisses Begründungspotential—aber auch ein eigenes Problempotential. Angesichts der Tatsache eines solchen Rückbezuges sollte man aber jedenfalls vorsichtig sein mit zu einfachen Neuzeitdeutungen, die alles auf ein Denken *etsi Deus non daretur* abstellen,<sup>22</sup> so berechtigt dies in Einzelfällen sein kann.<sup>23</sup>

<sup>19</sup>Si ego existo in hoc gymnasio erit quoque verum, aliquem hominem existere in hoc gymnasio, ac proinde verum me existere aut Turcam in hoc gymnasio. Perez I, S. 184b.

<sup>20</sup> Perez I, S. 180a.

<sup>21</sup> Perez I, S. 287a.

<sup>22</sup> So z.B. auch Deku (1956) S. 15. Wie wäre es dann zu verstehen, daß Izquierdo z.B. den folgenden Konditional für notwendig hält: „Si creatura est possibilis, Deus est existens“? Izquierdo (1670) S. 110b. Das gilt übrigens auch für Leibniz (*Monadologie* § 43).

<sup>23</sup> Oftmals handelt es sich dabei um weitgetriebene formale Dissoziierungen und Separierung von Einzelaspekten: im Fall des Möglichkeitsbegriffes z.B. um die Abtrennung von der Frage nach *causa efficiens* und *causa finalis*. Umgekehrt heißt es bei Suarez nämlich sehr wohl auch: *Si Deus non esset omnipotens [...], tunc creaturae non essent possibiles: repugnat enim effectum esse possibilem, si causa non esset possibilis [...]*; Suarez, *De Deo* 3, 211; zitiert nach Hellin (1963) S. 36. Ausgenommen davon sind allerdings die ewigen Wahrheiten, die von Gott und Kreatur gelten.



Für die Möglichkeit gilt bei Perez jedenfalls, daß sie zwar einerseits von nichts Anderem abhängig ist (sonst wäre das, wovon sie abhängig ist, die eigentliche Möglichkeit der Sache),<sup>24</sup> andererseits aber braucht es—gegen Durandus—auch hier so etwas wie einen unmittelbaren göttlichen Konkursus; insofern ist die göttliche Essenz die *prima possibilitas rei*.<sup>25</sup>

## 2 Kontingenz

Ist das Wissen Gottes von diesen Möglichkeiten notwendig, so ist ihr Überführung in die Wirklichkeit kontingent: Nicht alles, was möglich ist, wird ja wirklich (und möglicherweise sogar gar nichts). Gottes Wissen aber von dem nunmehr Wirklichen, die *scientia visionis*, ist jedoch keineswegs kontingent; Gott weiß mit *Sicherheit*, was der Fall ist bzw. was der Fall sein wird. Wie dies im Fall der *futura contingentia* möglich ist, ist ein Problem: zum einen, weil sie *zukünftig*, d.h. noch nicht festliegend sind. Dabei ist aber die Zukünftigkeit nicht analytisch im Begriff der Kontingenz enthalten; kontingent ist auch das Gegenwärtige und Vergangene und das, was in den ewigen Ratschlüssen Gottes enthalten ist.<sup>26</sup> Zum anderen sind sie aber gerade deshalb ein Problem, weil sie als Zukünftige *kontingent* sind; diese Kontingenz läßt sich in dreierlei Weise betrachten:

1. In *logischer* Weise. Rein logisch ist das, was möglich ist, *notwendigerweise* möglich.<sup>27</sup> (Das ist implizit die schon Duns Scotus bekannte Iteration von Modalisatoren ( $\Box\Diamond p$ ), deren Semantik aber erst im 20. Jahrhundert mit der Rede von möglichen Welten expliziert wird). Die *Existenz* des Kontingenten ist aber nicht notwendig, d.h.: Seine Nichtexistenz schließt im Gegensatz zur Nichtexistenz des Notwendigen keinen Widerspruch ein.<sup>28</sup> Existenz, die „*ultima actualitas rei ut existentis extra nihil*“, ist kein wesentliches Prädikat; Existenz ist nicht essentialistisch zu reduzieren. Wird Existenz prädiert, dann ist das Prädikat zu verstehen als *forma et*

Ebenda. Die Feststellung, jemand nehme eine von Gott separate Possibiliensphäre an, ist übrigens ebenso mit Vorsicht aufzunehmen. Dieser Vorwurf wurde meist von den Beschuldigten selbst anderen gegenüber erhoben; zumeist sind dies Mißverständnisse. Vgl. auch Grua (1953) S. 262f.

<sup>24</sup> [*Possibilitas est*] *necessario existens a se, alioqui existeret ab alio antecedente, a quo in illo priori res haberet posse esse ante possibilitatem [...] cur enim res existit, nisi est possibilis et quia est ens?* Perez I, S. 232bf.

<sup>25</sup> [...] *contra Durandum, Deum concurrere ad omnia entia [...] divina essentia est prima possibilitas rei, a quaelibet res habet esse ens [i.e. esse possibile].* Perez I, S. 232bf.; vgl. auch S. 249. *Possibilitas ergo rei existit, ubi res est: at prima possibilitas est Deitas. Ergo [...].* Dabei müssen die Possibilen zugleich in gewisser Hinsicht aber doch auch als von der göttlichen Substanz verschieden gedacht werden, sonst würden sie sich auch untereinander bedingen. Ebenda.

<sup>26</sup> *Contingens* ist: *praesens, praeteritum, futurum [absolutum oder conditionatum], liberum Deo sive arbitrio creato.* Perez I, S. 182a. Wie bei Scotus ist also auch die Vergangenheit kontingent.

<sup>27</sup> [...] *possibilitas est necessaria simpliciter (oap).* Perez I, S. 175a/b.

<sup>28</sup> Perez I, S. 174a.

*actus subiecti*—ganz wie von Gilson gefordert.<sup>29</sup> Existenz ist aber kein abtrennbares und für sich befragbares Prädikat, kein *praedicatum commune*, wie die *genera*, und darum auch nicht durch spezifische Differenzen kontrahierbar, sondern nur durch die numerischen Differenzen der existierenden Subjekte. Zu letzteren verhält es sich aber nicht wie eine *potentia* zu ihren aktuierenden Bestimmungen. Sie ist auch nicht als bloß Mögliche, unter Abstraktion von der Existenz, und d.h.: von sich selbst, zu betrachten—anders als die spezifischen Differenzen, die *in statu possibili* vorausgesetzt werden müssen und der Sache zukommen, ehe sie existiert.

Daß nach Gilson in der Neuzeit die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, bestätigt zwar auch Perez (*existentia sequitur possibilitatem*); das leuchtet aber ein, wenn es, wie bei Perez, auf endliche Entitäten eingeschränkt wird, d.h. auf solche, bei denen Essenz und Existenz nicht zusammenfallen und die erst von einer anderen Entität aktualisiert werden müssen.<sup>30</sup>

Perez unterscheidet ferner eine doppelte *possibilitas intrinseca*, nämlich eine konditionale und eine disjunktive. Konditional formuliert lautet sie: *si existeret creatura, existeret sine implicatione contradictionis*; und disjunktiv: *aut existit creatura aut contingenter et libere non existit*.<sup>31</sup>

Perez kennt aber auch den Schluß im Modalgefälle: von der Wirklichkeit auf die Unmöglichkeit der Unmöglichkeit und von dort auf die Notwendigkeit der Möglichkeit.<sup>32</sup> Die notwendige Möglichkeit des Aktualen ist sogar eine Bedingung für die Existenz Gottes: Wenn es sich herausstellen sollte, daß die Ameise ein unmögliches Wesen ist, so ist auch Gott (*als prima possibilitas rerum*) unmöglich und damit nicht existent.<sup>33</sup>

Außerdem unterscheidet Perez drei Arten von Notwendigkeit und die ihnen entsprechende Evidenz:

1. Die *necessitas metaphysica*, definiert als das, dessen Gegenteil unmöglich ist.
2. Die *necessitas physica*, die dem normalen physikalischen Gang der Dinge entspricht, der aber durch Wunder durchbrochen werden kann.

<sup>29</sup> [...] *considerari debere actuantem et determinantem, non ut potentiam determinabilem per aliud praedicatum essentiale*; Perez I, S. 232a. *Patet ergo existentiam praedicari ut actum totius rei*. Perez I, S. 232a.

<sup>30</sup> [...] *ubi enim necessitas existendi et praedicatum „possibilis“ distinguitur ab existentia actuali, existentia sequitur possibilitatem. [...] ideo res existit quia est possibilis, non e contra*. Perez I, S. 233b. Gleichwohl gibt es auch für Perez keine Realdistinktion von Essenz und Existenz: [...] *existere per se ipsum formaliter actu actualitate essentiali opposita nihilo*. Perez I, S. 261a.

<sup>31</sup> Ebenda.

<sup>32</sup> [...] *impossibilitas hominis nunc de facto est simpliciter impossibilis, et possibilitas est necessaria simpliciter*. Perez I, S. 175a/b. Dies für Kant entscheidende Modalgefälle wird insofern durchaus nicht das erstemal von Leibniz „vorweggenommen“, wie Poser ((1969) S. V und S. 16.) meint. Es scheint übrigens auch schon einmal bei Theophrast dagewesen zu sein; Liske (1993) S. 140.

<sup>33</sup> Perez I, S. 179a/b.

3. Die *necessitas moralis*; sie entspricht der nur schwierig oder gar nicht zu überwindenden Geneigtheit (*propensio*) des geschaffenen freien Willens zu einer Seite einer Alternative.<sup>34</sup>

1. und 2. habe Aristoteles noch nicht unterschieden, da er noch nichts von einer *potentia absoluta* und von *res supernaturales* wußte.<sup>35</sup> Ganz ähnliche Einteilungen finden sich dann auch bei Leibniz.<sup>36</sup>

2. Daß etwas sein kann und auch nicht sein kann, zeigt sich daran, daß es nicht immer ist, sondern nur manchmal und wechselnd<sup>37</sup>—die *statistische Betrachtungsweise*.<sup>38</sup> Diese impliziert unmittelbar den Wechsel und damit die Zeit: *eo ipso quod detur rerum successio, datur contingentia, nam datur posse esse et non esse*.<sup>39</sup> Wird auch bei Aristoteles Zeit, Möglichkeit und Bewegung zusammengesehen, so ist aber doch die aristotelische Bewegung eine teleologische, die ihren Grund in der Potentialität hat, während bei Perez an den bloß univoken Wechsel von Sein und Nichtsein gedacht ist (*posse esse et non esse*)—sein Beispiel ist der Wechsel von Tag und Nacht. Phänomene wie dieses letztere stellen übrigens aufgrund ihrer notwendigen Regelmäßigkeit kein Problem für das Vorherwissen Gottes dar.<sup>40</sup>

3. Die eigentliche und für Perez entscheidende Betrachtungsweise ist aber die *kausale*. Hinsichtlich der Verursachung bedeutet Kontingenz nämlich, daß die *futura contingentia* nicht als notwendige Effekte in ihren Ursachen sind. Das bezieht sich natürlich auf den freien Willen als *causa libera*. Für Perez gehört darum die Bezugnahme auf den freien Willen definitorisch zur Kontingenz; ohne diesen herrschte das Fatum, die Determination im *ordo causarum*.<sup>41</sup> Daß nicht nur im freien Willen, sondern auch im Naturgeschehen nicht alles determiniert, sondern kontingent ist, tritt in dieser Zeit allgemein in den Hintergrund.<sup>42</sup> Diese Naturkontingenz wird jetzt allmählich auf einen bloßen

<sup>34</sup> [...] *fundata in difficultate liberi arbitrii creati ad oppositum*; Perez II/III S. 343b und S. 355a/b.

<sup>35</sup> [...] *propter ignorantiae potentiae absolutae et rerum supernaturalium*; Perez II/III S. 345.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. Couturat S. 22. Die Unterscheidung von „moralisch“ und „metaphysisch“ für die Gewißheitsgrade auch beim Jesuitenschüler Descartes: *Discours de methode*, Kap. 4. Die Einführung eines solchen mittleren Konzeptes mit der Bezeichnung „moralisch“ geht auf den Salamantizenser Franziskaner Andrea de Vega (1498-1549) zurück; vgl. Knebel (1991/2) S. 7.

<sup>37</sup> Perez I, S. 182a.

<sup>38</sup> Mit den traditionellen Abstufungen *raro, contingens in utrumlibet, ut in pluribus*. Mastrius (1708, 1) S. 306f. Vgl. auch Jacobi (1980) S.71ff.

<sup>39</sup> Perez I, S. 182a.

<sup>40</sup> Perez I, S. 181bf.

<sup>41</sup> Perez I, S. 181bf. Perez ordnet übrigens den *actus liber* auch statistisch ein, und zwar als *ut plurimum*. Ebenda. Gehörte der Wille in den *ordo causarum*, so triumphierten nach Suarez die Astrologen und Dämonen. Suarez XI, S. 300. „Naturale“, d.h. anorganische Vorgänge sind nicht frei; Perez II/III, S. 69bf.

<sup>42</sup> Reinhardt (1965) S. 62f. und S. 69f. Vgl. auch I. Tellin SJ (1660) S. 34: [...] *dari in hoc mundo effectum contingentem est evidens, et huiusmodi contingentia reduci in causam liberam. [...] ab his enim provenit omnis contingentia effectum huius universi, si a Deo relinquatur suae*

Erkenntnismangel (mangelnder Überblick über die Ursachen) zurückgeführt.<sup>43</sup> Daß gleichzeitig die Kontingenz in der Kausalität der Willensfreiheit als etwas Positives gesehen wird, ist wohl skotistischen Ursprungs, da Scotus erstmals die göttliche Willensentscheidungen als „kontingent“ bezeichnet, obwohl dies eigentlich Mangel, Versagenkönnen und Veränderlichkeit impliziert.<sup>44</sup>

Handelt es sich in allen diesen Hinsichten um „echte“ *futura contingentia*, wie die Seeschlacht des Aristoteles, so stellt sich nun die Frage nach dem Wissen von diesen *futura contingentia*. Dieses ist propositional aufzufassen, d.h. als etwas, was wahr oder falsch sein kann. Haben aber nun solche Propositionen über *futura contingentia* einen festliegenden Wahrheitswert (*veritas determinata*)?

Die Hochscholastik hatte dies mit Aristoteles noch bestritten und nur mit Bezug auf das göttliche Vorherwissen eingeräumt. Duns Scotus z.B. leugnete eine *determinata veritas in sui natura*, ließ sie aber gelten *in ordine ad divinam notitiam*. Petrus Aureoli, der von Perez am meisten verehrte Scholastiker, bestreitet selbst dies.<sup>45</sup> Selbst Sätze, die sich aufgrund ihrer Absicherung im Glauben großer Beliebtheit erfreuen, wie „*Antichristus erit*“, haben für Aureoli keine *determinata veritas*; Perez, der hier anderer Auffassung ist, versucht Aureoli (und Aristoteles) dahingehend zu interpretieren, daß er nur die Indetermination in der Ursache, nicht aber *in ratione existentiae propriae* gemeint habe.<sup>46</sup> Nach Perez haben solche Sätze nämlich sehr wohl einen bestimmten Wahrheitswert, weil sonst der Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzt würde: Auch Sätze über *futura contingentia* müssen nämlich entweder wahr oder falsch sein, *tertium non datur*.<sup>47</sup> Perez steht damit im Gefolge von Suarez, der unter theologischem Vorzeichen die hochscholastische Auffassung auf den Kopf stellte: Nicht mehr das Wissen Gottes begründet den bestimmten Wahrheitswert, sondern der Wahrheitswert begründet das Wissen Gottes. Das gilt dann auch für Leibniz.<sup>48</sup>

*naturae cursus universi, et causae omnes secundae relinquuntur suis naturis*. Molina, *De Scientia* (1935) II, S. 232. Tiere werden meist von jeder Willensfreiheit ausgeschlossen. Ebenda.

<sup>43</sup> So z.B. Benito Pereira SJ (\*1535), vgl. Reinhardt (1965) S. 57f.

<sup>44</sup> Ebenda S. 67f. und S. 63f. Leibniz bezeichnet die Ableitung der Kontingenz aus dem Willen Gottes als zirkulär. (Randbemerkungen zu Twisses „*Scientia Media*“) Grua S. 348. Gegen die deterministischen Konsequenzen für die *causae secundae* auch Molina (1935) II, S. 232f.

<sup>45</sup> Petrus Aureoli (1596) S. 883. Perez in anderem Zusammenhang: [...] *ex Aureoli, aliud tamen agente viro, meo iudicio omnium Theologorum et Philosophorum, quos ego legerim, acutissimo*. Perez IV/III, S. 429b.

<sup>46</sup> Perez I, S. 199a/b.

<sup>47</sup> [...] *erit enim determinate aut determinate non erit; est lumine naturae propositio per se nota non minus quam haec: „vel est, vel non est“*; Perez I, S. 199a.

<sup>48</sup> [...] *zumahlen nicht zu leugnen, quod omnia futura, etiam contingentia, sint certae et determinatae veritatis, non tantum denominatione extrinseca et hypothetice, wegen göttlicher Vorhersehung und Verordnung (ex divina praescientia et providentia) sed et in se et absolute, per futuritionem ex certa licet minime necessaria neque insuperabili connexionе causarum; auß*

Diese Problem hat freilich eine Vorgeschichte, die in dieser Zeit auch implizit oder explizit präsent war:

Was Aristoteles<sup>49</sup> zu diesem Problem meinte, ist nicht erst heute, sondern war eigentlich schon immer umstritten, und kann hier nicht geklärt werden. Daß er eine Indeterminiertheit des Wahrheitswertes angenommen hat, wird allgemein nicht in Frage gestellt. Wie dies aber zu verstehen ist, ist fraglich. Nach Aristoteles bezeugt sich die Kontingenz äußerlich (durch Zufälle) und innerlich (durch Überlegung)<sup>50</sup>; beides verweist auf die Indeterminiertheit in der Ursache. Objekte sind früher als ihre Erkenntnis und auch zukünftige Ereignisse sind als Objekte des Erkennens damit erst mit ihrer Existenz mögliche Gegenstände des Erkennens.<sup>51</sup> Werden sie als Zukünftige zum Thema, so gilt zwar der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, jedoch nicht für die kategorische Aussage, sondern nur die disjunktive *propositio hypothetica* „A oder non-A ist der Fall.“ Nur diese Disjunktion *als Ganze* hat einen determinierten Wahrheitswert, und zwar ist sie notwendig wahr.<sup>52</sup>

Die sich daran entzündende Diskussion der Stoa hat schon Leibniz in der *Theodizee* mit Interesse untersucht.<sup>53</sup> Hatte Epikur aus Sorge um die Freiheit eine *veritas determinata* abgelehnt, so hat Chrysipp größere Sorge um den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Daß Chrysipp gleichzeitig gegen Diodor das *principle of plenitude* leugnet, also unverwirklichte Möglichkeiten annimmt, scheint freilich seinem Fatalismus zu widersprechen, wie Leibniz mit Plutarch bemerkt. Leibniz, der Chrysipp zugeneigt scheint, fragt sich auch, ob man bei Annahme einer *veritas determinata* nicht doch die Zukunft für ebenso notwendig halten muß wie die Vergangenheit.<sup>54</sup> Sind die Ereignisse als vergangene notwendig, so waren sie es nach Leibniz schon immer.<sup>55</sup>

Da das Vorherwissen Gottes nicht nur die *veritas determinata*, sondern auch den Fatalismus und die Unfreiheit des Menschen einzuschließen scheint,

*gewisser doch nicht unüberwindlicher noch Gott selbst zwingender Zusammenhengung der von Gott geschaffenen Ursachen*; ed. Hübener (1990) S. 148.

<sup>49</sup> Schon Anaxagoras sagt vom Nous, daß er ewig über dem Werden stehe und als dessen Organisator und als erster Anstoßer der Wirbelbewegung auch die Zukunft ebenso wie die Vergangenheit und Gegenwart kenne; Diels I, S. 318f.

<sup>50</sup> *De Interpretatione* 19a 7-8.

<sup>51</sup> *Ce qui n'est pas en acte ne peut être connu en acte*; de Muralt (1991) S. 279. Das Sein ist das erste und das letzte in der Erkenntnis.

<sup>52</sup> *De Interpretatione* 19a 30-32; de Muralt (1991) S. 279f. und Reinhardt (1965) S. 118.

<sup>53</sup> GP VI, S. 211f. (*Theodizee* § 169f.).

<sup>54</sup> Die Notwendigkeit der Vergangenheit behauptet Chrysipp mit Aristoteles gegen Kleantes. Ähnlich wie Leibniz behauptet auch Petrus Damiani, daß das Prinzip *omne quod est, necesse est esse* auch für *futura contingentia* gelte; weil daraus folge, daß dann umgekehrt das Vergangene nicht sicherer sei als das Zukünftige, hält er Gott nicht für gebunden an den Widerspruchssatz; vgl. Reinhardt (1965) S. 101.

<sup>55</sup> Das ist eine Art Erweiterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit und entspricht einem symmetrischen Zeitbegriff. Burkhardt (1988) S. 197.

leugnete Cicero auf diese Diskussion hin ein göttliches Vorherwissen.<sup>56</sup> Karneades hat aufgrund dieses Problems (wie es scheint erstmals) die fundamentale Unterscheidung realer und logischer Notwendigkeit vorgenommen:<sup>57</sup> Daß etwas vorhergewußt und insofern logisch notwendig ist, impliziert nicht, daß es auch real notwendig ist. (Das Vorherwissen von Ciceros Senatsaufenthalt beinhaltet nicht, daß er den Senat notwendigerweise aufsucht).

Boethius (der erstmals von „determinierter“ oder „definitiver“ Wahrheit spricht) bestreitet diese Unterscheidung und hält die Dinge auch für *logisch* indeterminiert. Das Vorherwissen Gottes wird durch die Realpräsenz aller Dinge in Gott erklärt.

Für Abaelard kann sich die Bezeichnung *determinate verum* auf dreierlei beziehen: auf den Sachverhalt (*res*), den objektiven Inhalt des Urteils (*dictum*) und den urteilenden Intellekt (*intellectus*). Aristoteles habe nur die Determiniertheit der *res* bestreiten wollen. Im 12. Jahrhundert haben einige Logiker eine *veritas determinata* angenommen, indem sie den Aussageinhalt von den temporalen Funktoren der Kopula unterschieden; die *consignificatio* der Zeit berühre—anders als bei den späteren Logikern—den Wahrheitswert nicht.<sup>58</sup>

Der Versuch Bonaventuras (der in aller Schärfe die *determinata veritas* gegen Aristoteles vertritt),<sup>59</sup> den determinierten Wahrheitswert der *futura contingentia* in die Ideen zu verlagern und diese Sätze so gewissermaßen zu ewigen Wahrheiten zu machen, wird von Thomas zurückgewiesen: Die Wahrheit der Dinge liege nicht (platonisch) in den Ideen, sondern in ihnen selbst; sie sei somit nicht ewig, sondern zeitlich; der Erklärungsgrund des Vorherwissens sei also die boethianische Realpräsenz. Sätze über *futura contingentia* hätten als solche aber keine *determinata veritas*.<sup>60</sup>

Duns Scotus bestreitet beides: Weder die Idealpräsenz Bonaventuras noch die Realpräsenz des Thomas seien der Grund des Vorherwissens Gottes, sondern sein *Wille*, der die Verbindung der im Verstand zunächst getrennten Termini zu *propositiones* determiniere. Vor dieser Determination seien die Propositionen weder wahr noch falsch, sondern ein *complexum significative in esse obiectivo*, d.h. eine *propositio neutra*,<sup>61</sup> in der das *est* auf die logische

<sup>56</sup> Im folgenden mache ich, sofern nicht anders angegeben, Gebrauch von der ausgezeichneten Darstellung von Reinhardt (1965) S.118-127.

<sup>57</sup> Noch Henry Deku bejaht die *veritas determinata* mit dem Hinweis, diejenigen, die sich von diesem Problem aus genötigt fühlten, mehrwertige Logiken einzuführen (Lukasciewicz), verwechselten Denkinhalt und Denkart. Deku (1956) S. 13.

<sup>58</sup> Pinborg (1972) S. 60.

<sup>59</sup> Vgl. Boehner (1985) S. 430f. Die *scientia media* besitzt große Affinitäten zur bonaventurischen Idealpräsenz; nicht hinreichend sind aber die göttlichen *Ideen*, wie der junge Vazquez mit Scotus bemerkt; Stegmüller (1935) S. 1290.

<sup>60</sup> In *Perihermeneias* I, lect. 13, n. 6ff.

<sup>61</sup> ... also gewissermaßen ohne Freges behauptende Kraft.

Kopula reduziert ist.<sup>62</sup> Weil der besagte Willensakt Gottes frei ist, ist er nach Scotus auch „kontingent“ und begründet so die Kontingenz der Welt. (So noch Leibniz mit Bezug auf Scotus).<sup>63</sup>

Petrus Aureoli hält, wie dann auch die Nominalisten, die Erkenntnis aus dem Willen bzw. aus der Ursache, weil sie keine unmittelbare ist, für etwas Unvollkommenes und darum Gottes unwürdig. Wie bereits gesehen, ist Aureoli Indeterminist.<sup>64</sup> Nach ihm werden die *futura contingentia* erst im Augenblick ihrer Wirklichkeit von Gott determiniert.<sup>65</sup>

Eine logische Determiniertheit des Sachverhaltes in sich, auch unabhängig vom Vorherwissen Gottes, scheint erstmals der Nominalismus mit Occam und Gregor von Rimini angenommen zu haben (hier knüpfen Suarez und Vazquez an). Die Kontingenz dieser Determiniertheit findet bei Occam ihren Ausdruck in der Formulierung, ein Teil der entsprechenden kontradiktorischen Disjunktion sei *so* wahr, daß er nicht falsch ist.<sup>66</sup> Singuläre Sätze haben allerdings nach Occam einen bestimmten Wahrheitswert nur unter theologischen Prämissen. Rein logisch betrachtet gilt dies nur für allgemeine Sätze, wie: *Alles Zukünftigkontingente wird der Fall sein*. Vermitteln könne hier der partikuläre Satz von der Art: *Jeder beliebige zukünftige Sachverhalt wird der Fall sein*; hier ist das Subjekt singulär und allgemein zugleich.<sup>67</sup>

Gregor von Rimini unterscheidet die logische Determination nicht nur von der realen Determination, sondern auch von der aktuellen Erkenntnis (und der skotistischen Determination durch den Willen). Die Erkenntnis Gottes und die entsprechende *determinata veritas* verlegt er unaristotelisch in die göttlichen Ideen. Ihm folgen Pierre d'Ailly und Gabriel Biel.

Ausgehend von Petrus Aureoli und Gregor von Rimini trennen sich zwei Linien, die im 15. Jahrhundert zur „Querelle des futurs contingents“<sup>68</sup> in Löwen führen: Dem Petrus Aureoli folgt Petrus de Rivo, der mit Aureoli die *determinata veritas* leugnet, und nur eine *veritas increata* für die Glaubens-

<sup>62</sup> Gregor von Rimini übernimmt die Lehre vom *complexum significabile*, bestreitet aber die „Neutralität“ dieser Propositionen; Gregor von Rimini, I *Sent.* 38, 2, 2; vgl. de Muralt (1991) S. 277f.

<sup>63</sup> GP VI, S. 255f. (*Theodizee* § 232); vgl. Scotus, *Tractatus de Primo Principio* IV, 4. Das wird von Occam bestritten: *sed potest dici, quod ex contingentia causae secundae non potest argui contingentia in prima*; vgl. Bochner (1958) S. 435f. Dagegen Molina, *De Scientia Dei*, ed. Stegmüller (1935) II, S. 232f.

<sup>64</sup> Ähnlich auch Albert von Sachsen; Bochner (1958) S. 433. Vgl. auch Normore (1982) S. 369f.

<sup>65</sup> De Muralt (1991) S. 282. Vorher kenne Gott die Zukunft nur disjunktiv. Vazquez hält das für *contra fidem*; Vazquez (1631, I) S. 258a.

<sup>66</sup> Das ist allerdings nach Occam kein Erklärungsgrund des göttlichen Vorherwissens; das *wie* dieses Wissens ist nach Occam für uns unverständlich. Perler (1988) S. 81.

<sup>67</sup> Eigentlich handelt es sich um einen allgemeinen Satz, der *sub ratione* der Einzelteile quantifiziert wird. Vgl. Perler (1988) S. 145.

<sup>68</sup> Baudry (1950).

artikel, die kontingent Zukünftiges betreffen (wie: *Antichristus erit*), zuläßt. Diese Auffassung wurde 1473 durch eine päpstliche Kommission verurteilt.<sup>69</sup>

Ausgehend von Gregor von Rimini (der das Vorherwissen Gottes stärker betont) wendet sich hiergegen Heinrich von Zomerens, da dies dem Glauben, der Logik und Gottes Allwissenheit widerspreche.

Nach der Verurteilung des Petrus de Rivo versucht sich erstmals Ambrosius Catharinus OP (1484-1553)<sup>70</sup> wieder im logischen Indeterminismus, um gegen die Reformation die Willensfreiheit des Menschen angesichts des göttlichen Vorherwissen zu retten. Ihm folgen Petrus Fonseca und Molina.<sup>71</sup> Gegen A. Catharinus vertritt Domingo Soto OP die logische Determination unabhängig vom Wissen Gottes, allerdings nicht ohne Berücksichtigung der realen Determination.

Ihm folgen schließlich Suarez und im Anschluß an ihn der späte Fonseca,<sup>72</sup> sowie schließlich A. Perez. Die Jesuiten sind hier also geteilter Meinung.

Die Skotisten sind Deterministen: Die Logiker Mastrius und Bellutius unterscheiden drei Antworten auf die Frage, was überhaupt mit *determinata veritas et falsitas* gemeint sei: Einige behaupten, *veritas determinata* sei dasselbe wie *veritas necessaria*. Dies sei aber abzulehnen, weil auch ein Satz über Gegenwärtiges determiniert wahr oder falsch sei, aber nicht notwendig, sondern kontingent. Entsprechend verstehen z.B. Suarez, Vazquez und Arriaga Aristoteles so, daß er nur diese *veritas necessaria* geleugnet habe.<sup>73</sup> Suarez allerdings widerspricht Aristoteles auch explizit; seine Auffassung stehe gegen Glaubensprinzipien. Außerdem verkenne Aristoteles die Vereinbarkeit von Kontingenz und *veritas determinata*.<sup>74</sup>

Andere setzten fälschlich *veritas determinata* mit *veritas evidens* gleich; fälschlich deshalb, weil viele Aussagen über Gegenwärtiges und sogar Notwendiges nicht evident seien, und dennoch seien sie *determinate vera*.

Wieder andere schließlich unterscheiden zwischen *veritas simpliciter* und *veritas determinata*: erstere bezeichnet die *conformitas cum significato*

<sup>69</sup> Nach Craig (1988) S. 1: 1474 unter Sixtus IV. Das impliziert eine dreiwertige Logik.

<sup>70</sup> Capreolus hatte gemeint: Kontradiktorische Sätze über zukünftig Kontingentes seien nach Aristoteles wahr bzw. falsch, nur unser *Urteil* sei nicht mehr zur einen anderen als zur anderen Seite determiniert. A. Catharinus wendet dagegen ein, dies sei doch das Gleiche; Stegmüller (1935) S. 1295.

<sup>71</sup> Ebenso Vasco Baptista SJ (Evora 1586); Reinhardt (1965) S. 114f.

<sup>72</sup> ... weil er dann die Erklärung durch eine nicht kausale, sondern formale Beziehung einer Aussage zum zukünftigen Ereignis für ungefährlich hält; Reinhardt (1965) S. 117.

<sup>73</sup> So Mastrius (1708, I) S. 308, n. 58; dasselbe gilt für P. Luis SJ; vgl. Reinhardt (1965) S. 127. Der junge Vazquez hatte diese Deutung noch als zu trivial abgelehnt. Er selbst deutet Aristoteles so, daß beide Teile sowohl wahr als auch falsch seien. Er folgert, Aristoteles habe sich geirrt und bringe die *veritas determinata* seinerseits mit einem göttlichen Dekret in Zusammenhang. Stegmüller (1935) S. 1295.

<sup>74</sup> *Et in hoc putamus Aristoteles deceptum fuisse et contra principia nostrae fidei locutum. [...] haec scientia ut sic non est causa eorum, sed pura intuitio.* Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 19, 10, n. 11; S. 737b.



*formali*, die zweite die *conformitas cum causis*. Also wäre bei dem Satz: *Petrus erit Princeps (quia attendit ad animos electorum bene dispositos erga Petrum)* die *veritas simpliciter* die tatsächliche Wahl des Petrus; die *veritas determinata* hingegen bestünde auch ohne die tatsächliche Wahl des Petrus aufgrund der Disposition der Wählerschaft. Das ähnelt der *scientia media* bzw. der Erklärung des Vorherwissens durch die moralische Notwendigkeit; aber da letzteres nur ein unsicheres Urteil sein könne, ist für Matrius die eigentliche *veritas determinata* die *veritas simpliciter*.<sup>75</sup>

Der frühe Fonseca, Molina, Toledo u.a. bemühen sich eher, die Gewißheit des Vorherwissens Gottes erkenntnistheoretisch und aus der Sache zu begründen. So soll die molinistische *supercomprehensio* ein Ersatz für die logisch-deterministische Auffassung sein. Das Problem des ausgeschlossenen Dritten wird dabei zumeist durch das wohl von Ambrosius Catharinus stammende Augengleichnis umgangen: Daß die disjunktiv formulierte Alternative hinsichtlich der Existenz eines zukünftigen Sachverhaltes notwendig wahr ist, sagt noch nicht, daß die einzelne Seite der Alternative ebenfalls einen bestimmten Wahrheitswert hat; zum Sehen ist gewiß eines der beiden Augen notwendig, aber nicht bestimmt dieses oder jenes. Darum supponiert die Disjunktion nur „konfus“, nicht „determiniert“.<sup>76</sup> Nach Ambrosius Catharinus sind entsprechende Aussagen daher nicht im eigentlichen Sinne „logisch“ wahr.<sup>77</sup> Skotisten wie Matrius lehnen eine solche Auffassung ab; aber nicht nur, weil der logische Indeterminismus von Sixtus VI. verurteilt worden ist und dies auch gegen den Satz von ausgeschlossenen Dritten verstieße,<sup>78</sup> sondern eben gerade, weil eine solche

<sup>75</sup> Diese unterscheidet sich noch in '*determinata de inesse*': *solum significat praedicatum inesse subiectum, non excludendo oppositum, ut Antichristus erit*, und in '*determinata de possibili*': hier ist das Gegenteil ausgeschlossen (z.B. in dem Satz: *homo est animal*), ohne daß aber auch die Indifferenz gegenüber Existenz und Nichtexistenz ausgeschlossen wäre; beide sind untereinander verträglich, denn im ersten Fall handelt es sich um eine Indifferenz *ad posse esse et posse non esse*, im zweiten Fall um eine Indifferenz *ad essendum vel non essendum*. Problematisch sind im diskutierten Fall nur die *propositiones de inesse*, und zwar nur die singulären Propositionen, weil alle universalen *determinate falsa* sind und alle partikulären *determinate vera*. Letzteres impliziert den statistischen Möglichkeitsbegriff: Was nur möglich ist, kann in einem „moralischen“ Sinne (*non simpliciter et absolute, sed moraliter loquendo, et secundum communem naturae cursum*) nicht immer wahr sein, aber auch nicht immer falsch (*videtur impossibile, quod praedicatum contingens ab omnibus individuis remouetur, vel omnibus conveniat*); Matrius (1708, I) S. 307, n. 51.

<sup>76</sup> Reinhardt (1965) S. 114f. und S. 110. Quantentheoretisch gilt ähnliches ja (zumindest nach Schrödinger) auch für die Vergangenheit: Schrödingers Katze ist so lange weder tot noch lebendig gewesen, wie wir nicht in den Kasten geschaut haben.

<sup>77</sup> Nach Matrius (1708, I) S. 307, n. 53.

<sup>78</sup> Matrius, ebenda S. 307, n. 53 und n. 55; man könnte sich auch fragen, ob es sich andernfalls überhaupt noch um Sätze handelt, da es ja definitorisch zum Satz gehört, entweder wahr oder falsch zu sein.

„konfuse“ Supposition auch nur eine konfuse und unvollkommene Erkenntnis ermögliche.<sup>79</sup>

Auch Perez kritisiert eine solche *cognitio disjunctiva Dei*. Sie ist eine unvollkommene Wissensart, da sie aus Unwissenheit (*ex ignorantia*) darüber stammt, welcher Teil einer Kontradiktion wahr ist; es wird vorausgesetzt, daß das Objekt bereits eine *determinatio* besitzt, die lediglich dem Unwissenden verborgen ist.<sup>80</sup> Eine solche Ignoranz kann man aber für Gott nicht annehmen; dies hieße nämlich, daß das Wissen gegenüber seinen Objekten in einer ebensolchen Indifferenz befangen wäre, wie die Omnipotenz gegenüber ihren Objekten, den Possibilen. Eine solche *necessitas vaga* führt nur zu einem probablen Wissen, das mit Unsicherheit behaftet ist (*cum formidine*).<sup>81</sup>

Bei der Frage, ob ein Sachverhalt logisch oder real determiniert sei, läßt sich die Realdetermination so verstehen, daß sie nicht eine *kausale* Determination meint, sondern lediglich die eindeutige *Faktizität* dieses Sachverhaltes.<sup>82</sup> Dies ist ja eindeutig bei Aussagen über Vergangenes so, da diese ihren Wahrheitswert nicht mehr ändern können. Eine entsprechende *necessitas actualis positionis seu determinationis* kann man aber auch schon für die Gegenwart annehmen (so z.B. P. Luis).<sup>83</sup> Analog nimmt der frühe P. Luis auch für *futura contingentia* einen „festen“ Wahrheitswert (real) an, nicht jedoch einen „determinierten“ (logisch).<sup>84</sup>

Insbesondere Occam hatte die Notwendigkeit der Gegenwart in scharfer Form vertreten.<sup>85</sup> Für Duns Scotus und Gregor von Rimini bleibt hingegen umgekehrt sogar die Vergangenheit kontingent. Für beide Richtungen jedenfalls ergibt sich eine Einebnung des wesensmäßigen Unterschiedes von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart unter theologischen Prämissen. Das gilt dann ganz explizit für Leibniz, der nicht nur der Ansicht ist, daß *futura contingentia* eine *determinata veritas* haben und daß es objektiv so etwas wie eine *futuritio*, ein Zukünftigsein, gibt, sondern auch, daß es eine Symmetrie

<sup>79</sup> Das gilt ebenso für *hypothetica disjunctiva* (*Petrus cras leget, vel Petrus non leget cras*), wie für *hypothetica disjuncta* (*Petrus cras leget, vel non leget*); eine *veritas confusa* oder *vaga* könnte man für Aussagen annehmen, wie: *aliquis calamus est necessarium ad scribendum*; auch dies ist aber nach Mastrius durch die *voluntas Dei* determiniert; ebenda S. 307, n. 51.

<sup>80</sup> [...] *supponit obiectum iam in se habere determinationem, eam non apparere agnoscendi*; Perez I, S. 183f.

<sup>81</sup> Perez I, S. 183a-184a.

<sup>82</sup> P. Luis unterscheidet dreierlei Arten von *determinate verum*: a) die determinierte Wirklichkeit des Erkenntnisgegenstandes in sich (in sich, oder in den Ursachen, oder als *vergangenes* Freikontingentes); b) das eindeutig objektive Wahrsein des Urteilsinhaltes, gemäß der *adaequatio rei et intellectus*; der Träger der Wahrheit ist hier der Sachverhalt; c) das gewisse sichere Erkenntnis eines Sachverhaltes; hier ist der Träger der Intellekt bzw. der Erkenntnisakt (Reinhardt (1965) S. 105f.). Hier geht es also nur um den Fall b).

<sup>83</sup> Reinhardt (1965) S. 97f.

<sup>84</sup> Ebenda S. 107; eine verbreitete Mittelposition, die mit der Polarisierung zwischen logischem Determinismus und *supercomprehensio* verschwindet.

<sup>85</sup> Ebenda S. 104 und Normore (1982) S. 371.

von Vergangenheit und Zukunft gibt: Die Zukunft ist, entgegen Aristoteles, genauso festgelegt, wie die Vergangenheit.<sup>86</sup>

Das Problem des göttlichen Vorherwissens befruchtet hier einmal mehr die logische Spekulation:

So kann man z.B. dieses Vorherwissen so formulieren: Gott wußte, daß morgen *p*.<sup>87</sup> Der logische Status dieser Aussage ist unterschiedlich bestimmbar, je nachdem, wie man den Vordersatz einstuft. Thomas' Auffassung wäre die, daß der Vordersatz eine Aussage über Vergangenes ist, das demgemäß den modalen Status der Notwendigkeit hat; der Zeitstatus des Folgesatzes ist gleichgültig und erhält seine Notwendigkeit vom Vordersatz. (Bei Aussagen des Willens oder Wissens im Vordersatz hat der Inhalt des Folgesatzes allerdings nur ein (notwendiges) Sein im Vordersatz).

Für Bonaventura, Scotus<sup>88</sup> und seine Anhänger sowie viele Thomisten ist der Vordersatz einer über Gegenwärtiges, da Gottes Wissen nicht selbst in die Vergangenheit übergegangen sein kann. Ein Problem sind dann aber Aussagen über vergangene Prophezeiungen, wie: *Christus dixit, Antichristus fore*. Bei solchen Prophezeiungen sind dann im übrigen auch die zugehörigen Propositionen über *futura contingentia* notwendig wahr: Wenn Gott *p* prophezeit hat, dann existiert diese Prophezeiung notwendig, da sie ja in der Vergangenheit liegt; und daß *p* notwendig ist, folgt aus der Unfehlbarkeit Gottes.<sup>89</sup>

Nominalisten nehmen auch den Vordersatz als etwas Zukünftiges, d.h.: Auch Gottes Wissen ist kontingent; dies sei möglich, weil Gott eine *potentia ad praeteritum* hat: Wenn etwas tatsächlich eingetreten ist, bewirke er, daß er von Ewigkeit her nichts anderes gewußt habe, als das, was er jetzt wisse.

An solchen Überlegungen wird deutlich, daß die Betrachtung der Welt aus der Perspektive Gottes keineswegs notwendigerweise den Unterschied von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit aufhebt—ganz anders als die moderne Logik,<sup>90</sup> die, ganz ohne theologische Motivation, dazu kommt, Existenzaussagen zu entzeitlichen: „*the only tenable attitude toward quantifiers and other notations of modern logic is to construe them always, in all contexts as timeless*“.<sup>91</sup> Nach den Vorgaben von Mastrius werden so aber

<sup>86</sup> *Theodizee* § 36; heute vertritt z.B. A. Prior eher eine aristotelische Position; vgl. auch Liske (1993) S. 149 und S. 147f.

<sup>87</sup> Vgl. im folgenden Reinhardt (1965) S. 153-160.

<sup>88</sup> Nach Normore ändert sich allerdings mit Scotus das Zeitverständnis: Zeit wird als etwas Objektives genommen, das so auch für Gott bestehe. Normore (1982) S. 367.

<sup>89</sup> Vgl. Normore (1982) S. 16f.

<sup>90</sup> Ähnlich vielleicht auch die moderne Physik, die nach M. Scheler Gegenwart und Zukunft in eine „objektive physikalische Zeit“ aufhebt. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, S. 396.

<sup>91</sup> Quine, nach Carl (1974), S. 79f. Die Zeitbestimmung ist nach Quine keine Bestimmung der Existenz, sondern des Wertebereichs von Variablen; andernfalls verlöre die Rede von Existenz ihre Univozität (Existenz von Primzahlen und Dinosauriern; auch darum ist Existenz nicht wie bei Locke auf „Vorkommen in Raum und Zeit“ zu reduzieren). Vgl. Carl (1974) S. 80f. Schon bei

alle Aussagen zu ewigen Wahrheiten, wenn nicht zu Gedanken Gottes: [...] *nam necessarium est semper determinate verum, quia copula in his propositionibus absolvitur ab omni differentia temoris*;<sup>92</sup> [...] *et erit etiam praesens [...] quia reperitur in Deo, ut in causa*.<sup>93</sup> Hat die moderne Logik so gleichsam theologische Konsequenzen, so gilt für die Spätscholastik das umgekehrte: Die Theologie hat Konsequenzen für die Logik, allerdings ohne daß beides von den Logikern ungebührlich vermischt würde.<sup>94</sup>

A. Perez ist hier sehr viel mehr Theologe als Logiker; rein logische Untersuchungen zum Problem der *futura contingentia* sind kaum zu finden. Ihre *veritas determinata* steht für ihn fest. Interessiert hat ihn eher die Frage, wie sich diese zwischen dem Wissen Gottes und der Sache selbst verhält. Für die Beantwortung dieser Frage freilich ist die Logik eine unverzichtbares Instrumentarium.

Der Begriff möglicher Welten ergibt sich im Kontext des göttlichen Vorherwissens. Wir haben jetzt einige logische und begriffliche Voraussetzungen für dieses Problem geklärt und deren Diskussionszusammenhang erläutert. Wir kommen nun zum Wissen Gottes selbst, in welchem die möglichen Welten schließlich ihren Ort haben.

Occam gibt es das Problem eines fehlenden *existential import* bei Sätzen über Vergangenheit und Zukunft; vgl. Pinborg (1972) S. 137. Für Russell ist eine zeitliche Auffassung von Existenzaussagen *an exceedingly annoying vulgarity due to our preoccupation with practical affairs*; Carl (1974) S. 79f. In der moderenen Logik ist Existenz ein *Begriff* (2. Stufe) und darum zeitlos wie platonische Ideen.

<sup>92</sup> Mastrius (1708, 1) S. 307, n. 51. *Duratio autem praesens duplex in propositio esse potest, vel tempus seu instans praesens, vel aeternitas quae semper est praesens*. Molina, *De Scientia Dei* (1935) II, S. 221f.

<sup>93</sup> Mastrius S. 307, n. 54.

<sup>94</sup> So schreibt Mastrius anlässlich des Problems des Wahrheitswertes von *futura contingentia*: *Difficultas haec est potius theologica, quam logica*. Mastrius S. 306, n. 49.

## D ERKENNTNISMEDIUM UND ERKENNTNISGRUND DER SCIENTIA VISIONIS

Für die Frage nach dem Medium, in dem Gott die *futura contingentia* erkennt, ergeben sich verschiedene mögliche Antworten:

a) Da ist zum einen die thomistische Behauptung, *das Wissen Gottes sei selbst der Grund der Dinge*, sodaß diese für jenes gar nicht erforderlich seien. Die umgekehrte, von Thomas verworfene Behauptung des Origenes, die Dinge seien die Ursache für Gottes Wissen, wird (nach Ansätzen seit dem 14. Jahrhundert<sup>1</sup>) im 16. Jahrhundert von den Jesuiten rehabilitiert.<sup>2</sup> Die dem widersprechenden Stellen bei Thomas<sup>3</sup> und Augustinus<sup>4</sup> werden von Perez statt auf die *scientia visionis* auf die *scientia simplicis intelligentiae* bezogen bzw. als emphatisch-metaphorische Betonung der *perfectio entitativa praescientiae* verstanden.<sup>5</sup>

Außerdem gelte es zwei Formulierungen zu unterscheiden:

1. *Res est futura.*
2. *Res erit.*

Der erste Fall ist eine *futuratio praesens*, d.h. sie drückt aus, daß die Sache *jetzt* zukünftig ist (*nunc res est futura*).<sup>6</sup> Der zweite Fall hingegen meint: *postea erit*. Während der erste Fall das präsentische Wissen Gottes bezeichnet, das, weil nicht eigentlich vorangehend und damit determinierend, in diesem Sinne tatsächlich als *causa rerum* verstanden werden könnte, bezeichnet der zweite Fall die zukünftige Dauer einer Sache in ihrer

<sup>1</sup> Und vorher auch bei P. Lombardus, vgl. Normore (1982) S. 363f. Nach Gregor v. Rimini wüßte Gott alles, auch wenn er keinen Willen hätte, also nichts verursachte; Thomas Waldensis (1426) rekurriert auf eine „objektive“, nicht kausale Determination des göttlichen Intellektes; vgl. Knebel (1991/1) S. 265.

<sup>2</sup> So z.B. von Molina: *Deus [...] non quia cognoscit aliquid esse futurum, ideo illud futurum, sed e contrario, quia illud futurum est ex suis causis, ideo cognoscere illud esse futurum*; ebenso Fonseca, Suarez, Vazquez, Albertini u.a.; bestritten wird dies vom Thomisten Zumel OMerc. (1540-1607, Salamanca); vgl. die von Knebel (1991/1), S. 264f. zitierten Stellen. Ohnehin galt ja nominalistisch die Erkenntnis durch Ursachen (und eine solche ist das Wissen Gottes hier) als defizient.

<sup>3</sup> *Summa Theologica* I, 14, 8 ad 1, wo er Origenes aber zu retten versucht, indem er ihn uminterpretiert.

<sup>4</sup> *De Trinitate* 15, 13: *nam quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit.*

<sup>5</sup> Perez I, S. 198a und I, S. 86a/b. Als *scientia simplicis intelligentiae* wäre sie dann das Wissen des Artifex von seinen Möglichkeiten, das noch seiner Determination durch den Willen harret (*praescientia secundum se, et ut nuda a voluntate divina*). I, S. 198a.

<sup>6</sup> Analog verhält es sich auch bei: *res est praeterita*.

Beziehung zum jetzt existierenden Sprechakt.<sup>7</sup> In diesem letzterem Sinne ist Gottes Wissen *nicht* der Grund der Dinge.

Freilich weiß Perez auch um das Problem, daß es in Gott kein verursachtes Wissen geben kann. Eine *cognitio causata* gibt es ja nur bei der Kreatur. Und so könnte Gott auch erst recht nichts vorherwissen, denn das, was noch nicht existiert, kann logischerweise nichts verursachen;<sup>8</sup> tatsächlich aber braucht die göttliche Erkenntnis das Objekt nur als bloßen *terminus*.<sup>9</sup> Sein eigentlicher Gegenstand ist die innergöttliche *futuratio obiecti*, die intentionale Präsenz des zukünftigen<sup>10</sup> Gegenstandes; er kommt ihm nicht von außen.<sup>11</sup>

b) Die Thomisten selbst haben freilich bald die skotistische Dekretentheorie übernommen, d.h. eine Bestimmung des Wissens Gottes durch den göttlichen Willen: *prius enim futurum est futurum per decretum divinae voluntatis [...] et postea intellectus divinus illud concipit ut futurum*.<sup>12</sup> Perez hingegen lehnt es ab, sich durch Einbeziehung des göttlichen Willens noch zusätzliche Probleme einzuhandeln. Es sei schwierig genug, die menschliche Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen allein (ohne den göttlichen Willen) in Einklang zu bringen.<sup>13</sup> Das heißt natürlich nicht, daß es keine Dekrete in Gott gibt, aber sie sind nicht sein Erkenntnismedium.

c) In gewisser Weise ist aber auch bereits *alles in allem* enthalten und damit erkennbar und ableitbar. Für Leibniz läßt sich das Universum (und alles Zukünftige) aus der *notio completa* einer Monade rekonstruieren. Bei Perez läßt sich aus der Substanz einer Ameise in gewisser Weise alles andere und Gott selbst erkennen. Dasselbe gilt für das Vorherwissen der Bewegung einer Ameise, die das Vorherwissen alles übrigen einschließt.<sup>14</sup> Das hat freilich andere Gründe als bei Leibniz: Weil jedes Ding zur *scientia simplicis intelligentiae* gehört, ist es als solches identisch mit der *essentia divina*, und

<sup>7</sup> [...] *significat durationem futuram principaliter [...] et simul significat actum loquentis ut praesentem, et ut antecedentem rem cum certo nexu ipsius actus cum duratione futura*. Perez I, S. 86bf.

<sup>8</sup> [...] *cognitio creata] debet moveri ab obiecto causante cognitionem, at obiectum futurum cras non potest causare hodie*; Perez I, S. 91a.

<sup>9</sup> [...] *divina cognitio] non indiget obiecto, ut causa, sed ut puro termino suae cognitionis; ebenda*.

<sup>10</sup> Hinsichtlich Gottes ist der Gegenstand natürlich nur zukünftig, insofern alles Geschaffene „später“ ist als die göttliche Ewigkeit. Perez I, S. 86b.

<sup>11</sup> Deshalb gilt: *in qua propositione [sc. des Origenes] nullo modo notatur, rem ipsam creatam esse causam divinae cognitionis, aut illius terminationis; cum enim terminatio et tota cognitio sit increata, non potest habere causam extra se*. I, S. 86b.

<sup>12</sup> Mastrius (1708, I) S. 307, n. 56.

<sup>13</sup> Perez I, S. 198a.

<sup>14</sup> [...] *ad providentiam motus formicae v. g. requiri cognitionem comprehensivam Dei et omnium creaturarum*; Perez I, S. 317b. Gott sieht alles unmittelbar vorher (nicht durch *causae secundae*), und zwar auch das Niedrige (*vilia*). Letzteres ist für ihn nicht schädlich, wie für den Menschen, der dadurch, anders als Gott, von der Erkenntnis des Höheren abgehalten wird—während Gott das Höhere besser kennt, wenn er auch das Niedrige kennt. Perez I, S. 366b.

indem zwei Dinge in einem Dritten (der *essentia divina*) übereinkommen, sind sie auch untereinander essentiell verbunden und das eine aus dem anderen erkennbar, ja eines ist nur erkennbar, wenn alles andere auch erkannt wird.<sup>15</sup> (Das gilt letztlich auch für Leibniz). Für Gott erstreckt sich dieser Zusammenhang, der einen Ordo bildet, bis in die individuellen Differenzen, während für uns dieser Ordo selbst in der *visio beatifica* noch *confusus et non distinctus* bleibt.<sup>16</sup>

Auch dies kann aber kein adäquates Mittel für die göttliche Erkenntnis der geschaffenen Wirklichkeit sein, da es sich ja hier nur um die *scientia simplicis intelligentiae* handelt.

d) In seinen *Ideen* und in seiner *Allmacht* erkennt Gott ja die *futura contingentia* bzw. *veritates contingentes* nur gleichsam als in einer notwendigen, nicht hinreichenden Bedingung; dies ist dann ein *obiectum formale primum*, nicht aber ein Formalobjekt, das eine Verbindung zum kontingenten Sachverhalt hätte (*obiectum formale connexum*).<sup>17</sup>

Eine solche Verbindung wäre allenfalls möglich, wenn die Objekte der *scientia simplicis intelligentiae* von sich her aufgrund ihrer unterschiedlichen Vollkommenheit mit *moralischer Notwendigkeit* nach Existenz verlangten. Die moralische Notwendigkeit als Erkenntnismedium angenommen zu haben, schreibt Perez J. Granado SJ zu. Da sie aber aufgrund ihrer Identität in der göttlichen Essenz gleiche Vollkommenheit haben, glaubt Perez dies nicht annehmen zu dürfen.<sup>18</sup> Davon wird später noch die Rede sein.

e) Eine eigenartige und auch von Perez adoptierte Denkfigur scheinen Erklärungen durch einfache und doppelte Negation zu sein.<sup>19</sup> In einer gewissen Hinsicht nimmt auch Perez an, die Negation könne ein Medium für das Vorherwissen von *futura contingentia* sein, und zwar in folgender Weise: Die *futuritio*, in der Gott die zukünftige Existenz des Dinges erkennt, besteht in einer Negation der Existenz des Dinges zum Jetztzeitpunkt, die „*in obliquo*“ die zukünftige Existenz des Dinges enthält. Da diese Existenz aber darin schon für Gott „präsent“ ist, wird man nur in einem weiteren Sinne von einer „*futuritio*“ sprechen können. So jedenfalls sind aber die *futura contingentia* immer schon bestimmt und festgelegt auf die Negation oder

<sup>15</sup> [...] *omnia entia creata habere essentialem connexionem cum possibilitate coetorum entium etiam supernaturalium, ac proinde non posse creaturam aliquam comprehendere, quin distincte comprehendantur coetera omnia entia*; I, S. 179b. *Scientia simplicis intelligentiae unius obiecti est virtualiter intrinsece scientia omnium, quia utraque est perfectio simpliciter implex etc.* [...]; I, S. 317b.

<sup>16</sup> Perez I, S. 179b.

<sup>17</sup> Perez I, S. 185a/b.

<sup>18</sup> Perez I, S. 185b und S. 318a/b.

<sup>19</sup> Vgl. Knebel (1992/2) S. 192.

Affirmation.<sup>20</sup> Für diese Theorie beruft er sich auf Benito de Robles SJ. Dieser war nicht nur der Lehrer von Perez in Salamanca, sondern auch der von Perez' Lehrer Hurtado de Mendoza und von Juan de Lugo und Rodrigo de Arriaga. Er hatte 1612 offenbar ein ganzes Semester lang solche Negationsspekulationen gelehrt. R. de Arriaga berichtet über die ablehnenden Reaktionen.<sup>21</sup> Perez hingegen berichtet ganz im Gegenteil, diese Theorie habe sich großer Beliebtheit erfreut, bis er selbst sie zu bekämpfen begann. Hier akzeptiert er diese Theorie nur insoweit, als die Negationen nicht freischwebend gedacht sind, sondern auf die in ewiger Präsenz gegebene Existenz der Sache bezogen bleiben. Insofern kritisiert er B. de Robles nur in dem Punkt, daß dieser angenommen hat, diese Negationen seien *extra animam* zu denken, d.h. daß sie außerhalb Gottes existieren (*extrinseca Deo*); das nämlich würde eine essentielle Abhängigkeit Gottes von etwas Unvollkommenem implizieren, da das Wissen zu Gottes Wesen gehört, und letzteres verlöre bei einer solchen Annahme ja seine Suisuffizienz.<sup>22</sup> Die Negationen werden uns auch später noch beschäftigen.

f) Ein anderer Aspekt wird von Perez so sehr betont, daß es scheint, als habe erst er selbst ihn wieder in die Diskussion gebracht: Jede Wahrheit (also auch die über *futura contingentia*) ist nur in einem derivativen Sinne Wahrheit, insofern jede Wahrheit von der *göttlichen Wahrheit* abgeleitet ist und an ihr partizipiert. Insofern kennt Gott jede Wahrheit kraft seiner eigenen göttlichen Wahrheit. Hatte Perez schon Anselms ontologischen Gottesbeweis rehabilitiert, so ist auch dieser Partizipationsgedanke ein Theorem Anselms, auf welchem dessen Schrift *De Veritate* aufbaut. Perez beruft sich allerdings außer auf Anselm auch auf Augustinus' Gedanken der Wahrheit als Ähnlichkeit zum Ursprung und vor allen Dingen auf Thomas.<sup>23</sup> Es handelt sich auch bei Thomas um die Wahrheit, die sich nicht vom Bezug auf den menschlichen Intellekt herleitet, sondern vom Bezug auf göttlichen Intellekt. Wie Perez ausführt, hat daher auch alle menschliche Wahrheit, einschließlich

<sup>20</sup> [ ... futuritio], quae consistit in existentia ipsius rei pro sua differentia temporis connotando negationem sui in tempore antecedenti. Seu potius haec futuritio consistit in negatione rei includendo in obliquo existentiam, quae erit: et licet haec futuritio ita appellari potest, attamen, si recte attendamus, includit ipsam praesentiam; Perez I, S. 199a.

<sup>21</sup> Knebel (1992/2), S. 192. B. de Robles setzte eine Tradition in Gang, in deren Gefolge—wohl aufgrund einer Theorie von Perez—bis ins 18. Jh. hinein das Naturgesetz als Negation der Negation verstanden wurde: nämlich als Negation der Übernatur, die ihrerseits (durch Wunder) den natürlichen Gang der Dinge negiert; ebenda. Zu dieser Diskussion vgl. das Kapitel über den zureichenden Grund.

<sup>22</sup> Gott kann, wie wir noch sehen werden, mit dem, was in ihm kontingente Entscheidung und Erkenntnis ist, letztlich nur identisch sein. Sonst wäre die Disjunktion, die Alternative, nach der er auswählt oder erkennt (es existiert A oder non-A) ihm äußerlich und unvollkommen und er davon abhängig: *sequeretur enim Deum habere essentialem connexionem vagam cum creatura, et tali negatione: unde Deus non sibi sufficeret, et necessario amaret hoc disjunctum, cuius utraque pars includit imperfectionem*; Perez I, S. 87a/b.

<sup>23</sup> Nämlich auf *De Veritate* I, 5 und *Summa Theologica* I, 16, 1 und 7. Perez I, S. 324a.



der Urteile über Futuritionen, ihr Maß und auch ihre sittliche Verpflichtung gegenüber dieser göttlichen Wahrheit.<sup>24</sup> Weil nun aber die Propositionen über *futura contingentia* ihre Wahrheit nur gemessen an der ewigen Wahrheit und dem ewigen Intellekt Gottes besitzen, werden diese gewissermaßen selbst zu ewigen Wahrheiten.<sup>25</sup> Dieser Gedanke ist auch Mastrius geläufig: *igitur ab aeterno fuerunt determinate verae vel falsae, ergo quando nos illas pronunciamus, si erunt conformes illis in mente divina ab aeterno existentibus, erunt verae, si diffformes falsae*.<sup>26</sup> Für Mastrius aber sind sie in ihrer Wahrheit sogar dem göttlichen Verstand vorgängig,<sup>27</sup> denn sie sind nicht wahr, weil Gott sie erkennt, sondern sie werden von Gott wahr erkannt, weil sie es in sich sind.<sup>28</sup> Hier wäre Perez allerdings vorsichtig, denn seine Gleichsetzung von *bonum* und *verum*, *mensura* und *finis* verbietet ihm, das Wahre als nicht identisch mit Gott und seinem Erkennen zu denken. Andernfalls wäre ja auch nicht nur das Wahre, sondern auch das Ziel, auf das alles hinstrebt, nicht mit Gott selbst identisch, ja ein äußeres Ziel für Gott selbst.<sup>29</sup>

Sind aber alle Wahrheiten von der göttlichen abhängig, so könnte man hierin auch eine Möglichkeit der Begründung des Wissens Gottes sehen.

g) Was aber den speziellen zeitlichen Aspekt des Wissens von *futura contingentia* angeht, so ist es das nachdrückliche Bestreben von Perez, alle Zukunft und Vergangenheit in eine *intentionale Präsenz* vor der göttlichen Ewigkeit aufzuheben. Im Vergleich zu vielen ähnlichen Versuchen in der früheren Geschichte könnte man die Position Perez' als augustinisierend und antithomistisch bezeichnen.

Die Theorie einer *praesentia in aeternitate Dei* ist freilich in ihrer herkömmlichen Form thomistisch und ist von den Jesuiten in dieser Form immer abgelehnt worden.<sup>30</sup> Perez macht dabei keine Ausnahme.

Die Thomisten, genauer gesagt Capreolus und Cajetan, hatten die Realpräsenz der Dinge in Gott stark gemacht gegen die skotistische Auffassung einer Erkenntnis durch den Willen/die Dekrete Gottes. Daß die späteren Thomisten

<sup>24</sup> *Scientia divina [est] regula et mensura veritatis. — Debitum est scientia vera*; Perez I, S. 323a/b. Hier werden wiederum explizit *verum* und *bonum*, *mensura* und *finis* verknüpft. I, S. 323a-324a. Auch bei Anselm wird das Problem ja ethisch gewendet. Eine Differenz zwischen *bonum* und *verum* ergibt sich freilich dadurch, daß das *bonum et malum in rebus* zu finden ist, *verum et falsum* aber *in mente*; deshalb kann ein Akt, der eine Tatsache bejaht, hinsichtlich der Erkenntnis gut sein, obwohl das Objekt schlecht ist. Perez I, S. 323b.

<sup>25</sup> Perez zitiert Thomas *Summa Theologica* I, 16, 7: *si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna*.

<sup>26</sup> Mastrius (1708, 1) S. 307.

<sup>27</sup> *Antecedenter ad divinam cognitionem habent determinatam veritatem vel falsitatem*; ebenda.

<sup>28</sup> Ebenda.

<sup>29</sup> Perez I, S. 324a.

<sup>30</sup> Eine Ausnahme sind vielleicht Molina und Fonseca in der Zusammenschau von *nunc temporis* und *nunc aeternitatis*; vgl. Reinhardt (1965), S. 135.

wieder zur Dekretentheorie zurückkehrten, liegt nach Pedro Luis SJ daran, daß sie eingesehen haben, daß über die Realpräsenz nur ein „probables“ Wissen zu erreichen ist.<sup>31</sup> Die cajetanische Theorie war die einer *duplex duratio*: Dinge haben nicht nur eine eigene, intrinsische Dauer, sondern auch noch eine ewige, extrinsische Dauer. Die erste Dauer ist für die „Instantiierung“ an einen bestimmten Zeitpunkt (*differentia temporis*) verantwortlich,<sup>32</sup> die zweite, ewige Dauer abstrahiert hingegen von der *differentia temporis*; nicht durch einen eigenen, besonderen Akt, aber einfach dadurch, daß sie existiert, koexistiert sie damit schon der göttlichen Ewigkeit.<sup>33</sup> Und zwar koexistiert sie auf nichtsukzessive Weise der ganzen Ewigkeit, da diese unteilbar ist;<sup>34</sup> sie ist ein *nunc aeternitatis*. Schon für die menschliche Rede gilt ja, daß, wenn die innere Dauer einer Sache durch ein „*nunc*“ negiert (besser: bestimmt) wird, diese einfach dadurch, daß sie existiert, diesem *nunc temporis* koexistiert. Um so mehr gilt dies für ein *nunc aeternitatis*.<sup>35</sup> In Aussagen wie „*Antichristus existit*“ bezeichnet das präsensische Tempus der Aussagen mehr die Ewigkeit als die Zukunft oder Vergangenheit; das Präsens negiert nicht die beiden anderen Zeitdimensionen, wohl aber schließen futurische und perfektische Aussagen die jeweiligen anderen Tempora aus.<sup>36</sup> Die *duratio extrinseca* ist so mit der *ipsa aeternitas Dei* identisch.<sup>37</sup> Sie ist dabei aber nicht nur eine vorgestellte, sondern eine reale *duratio*,<sup>38</sup> d.h. zwar nicht eine reale Zweitexistenz, wohl aber eine Koexistenz, die ständig vor Gott real präsent (nicht nur: von ihm gewußt) ist.

Ebendies unterzieht Perez einer Kritik: Diese *duratio extrinseca* kann also, da sie ja real sein soll, nicht von Ewigkeit her einfach Nichts sein und nicht aus Nichts geschaffen sein.<sup>39</sup> Da sie aber nicht einfach in sich existieren kann

<sup>31</sup> Nach Reinhardt (1965) S. 137f. Probabel deshalb, weil zwar das vorhergewußte Ereignis kontingent (*evitabile*) ist, das Wissen aber notwendig (*in sensu composito*: wenn es existiert, dann weiß es Gott; und Gott kann es nicht wissen und nicht wissen zugleich), notwendig im Sinne von unvermeidbar (*inevitabile*); daher ist es nach Cajetan ein Mittleres zwischen Kontingenz und Notwendigkeit bzw. nicht nur ein Mittleres, sondern *aliquid altius*, das nur noch im Glauben einzusehen ist; vgl. Reinhardt (1965) S. 161f. Nach Suarez besteht die ewige Präsenz nur im Wissen Gottes, während *real* nicht von Präsenz, sondern nur von Sukzessivität ausgegangen werden muß. Craig (1988) S. 277.

<sup>32</sup> [ ... *duratio intrinseca est*] *modus inhaerens rei et constituens illam in tali differentia temporis, cras scilicet aut hodie aut hieri*; Perez I, S. 199b.

<sup>33</sup> [...] *eo ipso quod existit in se habet determinationem durantis et coexistentis Deo; non determinando tamen ullam differentiam temporis, sed abstrahendo ab hac et illa differentia temporis*; Perez I, S. 200a. Vgl. hierzu auch Młodzianowski (1682) S. 104b.

<sup>34</sup> [...] *coexistit realiter toti aeternitati Dei. [...] duratio ab aeterno et coexistens Deo*; Perez I, S. 199b f; vgl. auch I, S. 77a/b.

<sup>35</sup> Perez I, S. 200a.

<sup>36</sup> Perez I, S. 200a. Die Kopula verbindet Subjekt und Prädikat von Ewigkeit her und bezeichnet nicht nur die geschöpfliche Dauer, sondern auch die göttliche. Der Antichrist existiert gemäß seiner ewigen Existenz schon jetzt; so referiert auch Młodzianowski Perez ((1666) S. 125a).

<sup>37</sup> Perez I, S. 199b f.

<sup>38</sup> [...] *hanc durationem existimant esse realem, et non pure obiectivam*; Perez I, S. 77a.

<sup>39</sup> Perez I, S. 200b.

(d.h. außerhalb von Gott und Welt), muß sie als potentielle in einem Anderen existieren, von dem her dann eine solche Rede über eine *duratio extrinseca* gerechtfertigt sein kann (ähnlich z.B. die Formen in der Materie, der Effekt in der Ursache, das Objekt im Erkennenden).<sup>40</sup> Niemand bezweifelt ja, daß sich dies in Gott so verhält; so kann man z.B. auch von einer *duratio per denominationem pure extrinsecam* im Hinblick auf die Omnipotenz, das Wissen und die Dekrete Gottes und dergleichen sprechen.<sup>41</sup>

Eine eigentliche, vom göttlichen Sein abgeleitete *duratio extrinseca* kann es aber auch deshalb nicht geben, weil in der hypostatischen Union die menschliche Natur durch das göttliche Sein existiert, diese also um so eher eine eigene Dauer *ab aeterno* haben müßte; das ist aber nicht der Fall.<sup>42</sup> Ähnlich wäre jede „irdische“ Existenz so nur eine Fortsetzung (*continuatio*) der ewigen. (Man müßte z.B. wohl eine Präexistenz der Seele annehmen; bzw. ein irdisches Leben nach dem Tode).<sup>43</sup> Die Argumentation mit der hypostatischen Union hat überdies eine besondere Sprengkraft, da sie sich von der Kategorie der Zeit auf die des Raumes übertragen läßt: Dann hätten nämlich die Ubiquitarier recht, die behaupten, die menschliche Natur Christi wäre überall.<sup>44</sup>

Räumlich gesehen müßte man dann außerdem auch sagen können, daß jemand, der in Rom oder Valladolid der Unermeßlichkeit Gottes gegenwärtig ist, deshalb auch real omnipräsent wäre; aber so weit reicht unserer Gottebenbildlichkeit eben doch nicht.<sup>45</sup> Zwar ist meine heutige Existenz der göttlichen Dauer, die die Ewigkeit ist, ähnlich, aber *cum limitatione*, während bei Gott die „heutige Existenz“ z.B. gestern und morgen mitumfaßt.<sup>46</sup> Der Maßstab der Dauer ist, auf Gott und den Menschen angewendet, nur ein exemplarischer und äquivoker (*mensura exemplaris et aequivoca*). Wäre er eine *mensura aequalis et specificae*, dann läge eine generische Identität vor,

<sup>40</sup> [...] *in se non existere, sed in alio per puram denominationem extrinsecam, quo pacto formae nondum productae existunt in potentia materiae, effectus in causa, obiectum in cognoscente*; Perez I, S. 200b.

<sup>41</sup> Ebenda. D.h. auch: Alle Objekte des Wissens Gottes sind nur *obiecta pure denominativa*; das Wissen Gottes wird nicht von etwas Äußerem vervollkommen; Perez I, S. 75b.

<sup>42</sup> Perez I, S. 200b.

<sup>43</sup> Perez I, S. 77a.

<sup>44</sup> [...] *posse Ubiquitarios eadem ratione defendere humanitatem Christi esse ubique non secundum ubicationem creatam sed ratione immensitatis divinae*; Perez I, S. 200b und S. 77a. Ähnlich dann auch H. Fabri (1669) S. 26.

<sup>45</sup> [...] *sic ego in Roma sum praesens toti Dei immensitati et tamen non sum realiter ubique (...), sic homo est similis Deo et toti Deo, et tamen non est similis in omnibus gradibus perfectionis*; Perez I, S. 77b; vgl. I, S. 201a/b (*non totaliter, sed inadaequate (est praesens)*). Andere Metaphern für Allgegenwart: das Verhältnis des Kreismittelpunktes zu den Punkten auf der Kreislinie, bzw. das der Seele zu ihren Teilen; vgl. Młodzianowski (1666) S. 126b.

<sup>46</sup> In ähnlicher Weise kann z.B. das Adjektiv *speculativus* die Eigenschaft *practicus* mitumfassen; auch ist das göttliche Wissen zwar ein *exemplar* für unser Wissen, aber dies bleibt gleichwohl auf Einzelnes limitiert (*per varios actus attingit obiecta*), während das göttliche Wissen alles auf einmal weiß. Es besteht hier nach Perez nicht eine *actualis relatio similitudinis*, sondern eine *actualis relatio aptitudinalis*; Perez I, S. 201a/b.

die auch den Umkehrschluß von der göttlichen auf die menschliche Dauer zuließe: *si ille, sum ego*.<sup>47</sup> Der *duratio divina* kommt also das Prädikat der *aeternitas* an sich und unmittelbar zu, und nicht erst als *actus secundus* (weil die Ewigkeit Gottes sonst auch eine nur potentielle sein könnte, wie ein Einwand zu Recht geltend macht), und auch nicht *ex parte connotati*, d.h. *ex meae parte durationis*.<sup>48</sup>

h) Perez eigene Auffassung von der *praesentia in aeternitate Dei* ist die einer *intentionalen* Präsenz. Diese Auffassung einer intentionalen Präsenz ist bei den Jesuiten verbreitet und findet sich z.B. auch bei Pedro Luis.<sup>49</sup> Entsprechend interpretiert Perez auch Suarez und andere Jesuiten, wenn sie ein vorweggenommenes Wissen Gottes von seinen *eigenen* Entscheidungen (Dekreten) annehmen.<sup>50</sup>

Diese intentionale Präsenz ist zwar auch eine ewige Gegenwart, aber eben nur eine „objektive“, intentionale, nicht reale Gegenwart. (Diese intentionale Präsenz in einem *esse obiectivum* läßt auch daran denken, daß Petrus Aureoli, der „Erfinder“ des *esse obiectivum*,<sup>51</sup> Perez' ganz besondere Verehrung hatte).

Die *Realpräsenz* wäre auch deshalb unzureichend, weil Gott ja die Dinge schon *vor* ihrer Verwirklichung erkennt, sodaß das *medium in quo* nicht erst in der realen Existenz der Dinge liegen kann. Was nicht existiert, kann auch keine Ursache des Wissens sein. Die Unmöglichkeit der Kausalität von Zukünftigem auf Vergangenes wird von Kritikern freilich auch den Vertretern der intentionalen Präsenz zum Vorwurf gemacht. (Gäbe es eine solche Kausalität, dann müßte auch ein Engel ein entsprechendes Wissen haben können).<sup>52</sup> Perez entgegnet dem, es handle sich ja hier nicht um eine physische, sondern intentionale Kausalität (*causalitas intentionalis, non physica*), und zwar entsprechend der *causa finalis*: Auch der Zweck gehe ja der Ausführung wesensmäßig voran: *revera finis habet prioritatem, non solum*

<sup>47</sup> Perez I, S. 201bf. Eine solche Verewigung zu unbegrenzter Dauer ist für Perez schon deshalb ein Fehler, weil die Ewigkeit keine Dauer ist: Sie ist damit nicht an einem bestimmten Zeitpunkt und auch nicht an allen Zeitpunkten, sondern ist jenseits von beidem; *per aeternitatem non denominor durans in aliqua differentia temporis, et multo minus in omni differentia temporis*; I, S. 200a.

<sup>48</sup> Ebenda.

<sup>49</sup> Reinhardt (1965) S. 135f.

<sup>50</sup> [Suarez et alii:] *Deus cognoscit sua decreta ut futura, cum tamen sint ab aeterno praesentia*. Perez I, S. 315a.

<sup>51</sup> Vgl. Kobusch (1987) S. 141ff.

<sup>52</sup> Die Antwort von P. Luis ist, daß zwar jetzt noch keine (Selbst)bestimmung des freien Willens vorhanden sei, aber sie finde jetzt schon in „objektiver“, noematischer Weise statt, und die entsprechenden Propositionen hätten darum auch schon ihren Wahrheitswert: *Determinatio futura non facta in obiecto, sed facienda causat obiective, ut propositio iam modo habeat actu veritatem*; so kann eine Adäquationsbeziehung zwischen *res* und *intellectus* statthaben, auch wenn die *res* im eigentlichen Sinne noch nicht existiert. Vgl. Reinhardt (1965) S. 107.

*per denominationem a cognitione, sed ratione sui.*<sup>53</sup> Die Intentionalität dieser Präsenz entspricht im übrigen nicht nur der Zweck-Relation, sondern auch der transzendentalen Relation von Zeichen und Bezeichnetem in der *cognitio* (in einem „analogen“ und „instrumentellen“ Sinn), denn: *signa dicuntur praesentia significatorum.*<sup>54</sup> Intentional gesehen sind die entsprechenden zukünftigen Ereignisse dann, wenn nicht sogar vergangene,<sup>55</sup> so doch mindestens gegenwärtige: So ist auch der Antichrist, von dem ich ein gewisses Wissen habe, für mich nicht zukünftig, sondern (intentional) gegenwärtig; dasselbe gilt vielleicht auch für vergangene Ereignisse, die dann ebenfalls intentional gegenwärtig wären, sofern ich sie kenne.<sup>56</sup> Perez argumentiert dabei stark augustinisch: Auch für Augustinus (den er ausführlich zitiert) sind ja die drei Zeitmodi solche, die nur *in mente* existieren, und zwar als präsentische: *praesens de futuro, praesens de praesentibus* und *praesens de praeteritis*, bzw.: *spectatio, intuitio* und *memoria*<sup>57</sup> Deshalb verhält sich auch das präsentische Vorherwissen freier Handlungen analog zur präsentischen Erinnerung: Beide determinieren nach Augustinus nicht;<sup>58</sup> vielmehr werde das Zukünftige aufgrund einer *connexio naturalis* erkannt, die der der Morgenröte mit dem in ihr aufscheinenden Mittag verwandt sei. Dieses *connexio naturalis* ist eine *connexio praesens*, wie auch Aussagen über Zukünftiges immer implizit auf den gegenwärtigen Status des Wissens als auf ihre *ultima actualitas* bezogen sind. (*Secundum se*, d.h. vom Standpunkt der Ewigkeit aus, beinhaltet die *futuritio* genaugenommen allerdings gar keine Zeitlichkeit und ist dann auch nur in einem weiten Sinne *futuritio* zu nennen).<sup>59</sup> Die Ewigkeit der intentionalen Präsenz ist dabei

<sup>53</sup> Perez I, S. 198b.

<sup>54</sup> Perez I, S. 321b.

<sup>55</sup> Reinhardt (1965) S. 160.

<sup>56</sup> Perez I, S. 199b.

<sup>57</sup> *Confessiones* II, 20; Perez I, S. 321a. Dagegen meint Młodzianowski, dies sei nur eine *futuritio prout representat*, nicht *prout terminante notitiam Divinam*. Młodzianowski (1666) S. 116b. Wenn es stimmen sollte, daß die augustinische Zeitauffassung etwas mit der Lehre von einer Weltseele zu tun hat, dann ist dies jedenfalls bei Perez vollständig im Verstand Gottes anzusiedeln. Schon gar nicht führt der Weg zum Begriff der möglichen Welten über die Auffassung von einer Weltseele.

<sup>58</sup> Vgl. Perez I, S. 80a. [*Augustinus dicit*] *non magis tolli libertatem nostram productivam per praescientiam, quam tollatur per nostram memoriam [...] quamvis enim haec memoria habeat connexionem necessariam cum nostra actione libera praeterita [...] similis est ratio de intuitione* (I, S. 80a). Daß Peter, wenn er beim Reden gesehen wird, dadurch nicht zum Reden determiniert ist, scheint selbstverständlich.

<sup>59</sup> Perez I, S. 86a/b: [...] *futuritio [...] significat statum in quo res non existit, sed existet, ut „Antichristus hodie est futurus, quia hodie non est, et postea erit“, in qua propositione involvitur iuxta nostram sententiam nexus aliquis praesens cum Antichristo futuro [...] quia haec denominatio „Antichristus est futurus“ sicut haec „Antichristus est possibilis“ est denominatio praesens, et verificata de praesenti ac proinde habens secum verificativum praesens, quod verificativum est ultima actualitas inferens infallibiliter denominationem. Omnis enim denominatio praesens dicit aliquam ultimam actualitatem denominationis praesentem; qua posita, vera est denominatio praesens, qua non posita, non est vera. Hinc fit, licet communiter numerentur tria tempora, scilicet futurum, praesens et praeteritum, re vera omnem actualitatem ultimam denominationum praeteriti,*

vergleichbar mit der des Ruhmes: *fama enim vita quaedam est et permanentia morientium*.<sup>60</sup> So verschränken sich hier gewissermaßen praktische und theoretische Intentionalität: Die theoretische Seite, das Vorherwissen, verbindet sich mit der praktischen Seite der Vorherplanung darin, daß in der Praxis der Zweck antizipiert wird, daß es aber genau dies ist, was für das Vorherwissen erforderlich ist.

Kraft dieser intentionalen Präsenz schließt das Wissen Gottes nicht nur geschöpfliche Zeit, sondern überhaupt etwas Geschaffenes ein, das aber nicht mit Gott identisch ist; die entsprechenden Propositionen sind daher auch nicht von Ewigkeit her unveränderlich.<sup>61</sup> In ähnlicher Weise ist die *scientia visionis* von der *futuritis absoluta* verschieden, die der *scientia visionis* real vorangeht; sie ist nach Perez gleichwohl mit dieser identisch, und nur *ex modo concipiendi* verschieden. Die Geschwindigkeit des göttlichen Verstandes ist so groß, daß er sich gleichsam unmittelbar zu seinen Objekten verhält; nichts kann dem göttlichen Intellekt vorausgehen. Insofern ist sie wahrhaft eine *visio*, der bei einem guten Objekt (z.B. einer *conversio*) auch ein unmittelbares *gaudium* Gottes entspricht.<sup>62</sup> Beim Menschen ist das entsprechend anders; da *intuitio* und *providentia humana* verschieden sind, gibt es hier auch ein Früher und Später.<sup>63</sup>

Beim Menschen entspricht der realen Abfolge (*successio*) der Dinge eine intentionale; die intentionale Präsenz der Dinge im Verstand Gottes ist aber ohne diese Sukzession. Gott hat weder eine *cognitio expectativa futuri*, noch eine *cognitio memorativa*, sondern eine von beiden verschiedene *cognitio intuitiva*, ein entzeitlichtes Wissen,<sup>64</sup> entsprechend seiner eigenen absoluten und unzeitlichen, nichtsukzessiven Dauer.<sup>65</sup> Eigentümlicherweise gilt diese Nichtsukzessivität aber nur für das göttliche Wissen, nicht jedoch für die

*praesentis, et futuri, esse praesentem, quasi una actualitas sit praesens de praesenti, alia praesens de praeterito, alia praesens de futuro: quod expresse, et pulchre dixit Augustinus lib. XI Confessionum cap. 20 his verbis: „haec quae [...] spectatio.“ [...] ostendit futurum non videri nisi ratione alicuius praesentis, sicut meridies futura post tantum tempus apparet in aurora praesente habente connexionem naturalem cum meridie: [...] contendit Augustinus, futura habere aliquod praesens connexum, ratione cuius videantur antequam sint. [ ... futuritis secundum se:] non involvante tempus, in quo res non est; [...] talis est nexus aeternitatis, qui potest existere simul cum re, et etiam in tempore praecedente rem: quando existit in tempore praecedente rem, tunc per denominationem ab illo tempore, et per suam connexionem dicitur formaliter futuritis: si autem sumatur secundum se, potest appellari futuritis late, quatenus habet antecedentiam aeternitatis. Auf den Einwand von P. Geach ((1977) S. 56f.), daß, wenn Gott die Zukunft nicht als die Zukunft sieht, er sich täusche, wäre entsprechend zu erwidern, daß dies für Gott ja gar keine Zukunft ist. (Und vielleicht täuschen wir uns ja, wenn wir sie als solche wahrnehmen?)*

<sup>60</sup> Perez I, S. 321a.

<sup>61</sup> [...] non est dubium [*scientia operationis liberae*] includi aliquid creatum, et non solum connotari, aut includi tempus creatum: et in summa aliquid non identificatum cum Deo, sed istae propositiones non sunt ab aeterno invariabiliter, ut est perspicuum; Perez I, S. 87a.

<sup>62</sup> Perez I, S. 314bf.

<sup>63</sup> Perez I, S. 316bf. *Expectatio* und *intuitio* sind verschieden wie *spes* und *gaudium*.

<sup>64</sup> Perez I, S. 200bf.

<sup>65</sup> Perez I, S. 201a.

göttliche Willensakte: Diese sind virtuell von der göttlichen Ewigkeit verschieden (denn als freie können sie nicht dieselbe Notwendigkeit haben, wie die göttliche Essenz) und haben daher eine *duratio propria*, die eine virtuelle zeitliche Sukzession begründet. (Dies ist allerdings auf dem Hintergrund zu lesen, daß Perez eine *futuritio* göttlicher Dekrete strikt *ablehnt*).<sup>66</sup> Das göttliche Wissen bleibt von dieser Art von Sukzession aber unberührt, es antizipiert alles Zukünftige auf intentionale Weise im ewigen Jetzt.

Daß die reale Präsenz bei den Jesuiten durch die intentionale ersetzt wurde, hat aber nicht nur den Grund, daß *Zukünftiges* keine physische Kausalität entfalten kann. Dies gilt nämlich nicht nur für den Bereich des kontingent Zukünftigen, sondern auch für die wesentlich größere Klasse *kontrafaktischer* „Tatsachen“. Auch in anderen „möglichen Welten“ gibt es ja Kontingentes, d.h. hier: die aus der menschlichen Willensfreiheit entsprungenen Handlungen. Da diese aber zu Gottes Wissen von seinen schöpferischen Möglichkeiten gehören, muß es eine Erkenntnisart geben, die von der faktischen Realpräsenz unabhängig ist. Sie enthielte dann auch die *bloß* möglichen Welten. Diese Erkenntnis- und Wissensart ist die *scientia media*, in der auch die intentionale Präsenz ihren eigentlichen Ort hat.

<sup>66</sup> *Attamen mihi non est improbabile, quod in physicis dixi, multos actos liberos divinos sibi succedere virtualiter intrinsece, quia scilicet quamvis per denominationem ab essentia aeterna Dei, quae est quaedam communis omnium divinum duratio, sint realiter aeterni, tamen sumpti secundum se ut virtualiter distincti ab essentia divina, durant seipsis, seu propria duratione, alii in hoc instanti A. tantum, alii in sequenti B. tantum, quod est durare non solum realiter per aeternitatem sed virtualiter.* (Perez I, S. 206). Die verschiedenen Erwähnungen seines ungedruckten Physikkommentars (auch z.B. in den Leibniz von Des Bosses vermittelten Stellen über die Unendlichkeit u.ä.) lassen das Studium dieses Textes interessant erscheinen, ohne daß dies hier geleistet werden kann.

## E DIE PEREZIANISCHE SCIENTIA MEDIA

*I Status conditionatus*

Kontrafaktische Wahrheiten lassen sich naturgemäß weder dadurch erkennen, daß sie in ihrer Faktizität wahrgenommen werden, noch dadurch, daß sie aufgrund von Verursachung durchs wissende Subjekt gewußt werden: Ihre Gegenstände existieren ja nicht. Die einzige Überlegung, die zu ihrer Erkenntnis führt, ist eine hypothetische, im Konjunktiv zu formulierende:<sup>1</sup> „Was wäre, wenn ...“. Ob etwas der Fall sein *würde*, folgt aus der Bedingung (*conditio/hypothesis*). Die *scientia media* ist das Wissen, das ihr Objekt *sub hypothesim*,<sup>2</sup> d.h. in einem *status conditionatus* betrachtet.<sup>3</sup> Dabei gibt es diese Betrachtungsweise natürlich auch für tatsächlich Existierendes, ja sie ist für dessen Erkenntnis (genauer: die Erkenntnis von freikontingent Zukünftigen) eingeführt worden, und zwar von P. Fonseca.<sup>4</sup> Das kontingent Zukünftige sind dabei die freien Willenshandlungen (*operatio libera*), die in diesem als Konditional formulierten Wissen den Platz des *consequens* einnehmen; das *antecedens*, die „*hypothesis*“, besteht aus einem mit Willensfreiheit begabten und mit gewissen Gnadengaben ausgestatteten Wesen in bestimmten Umständen.

Diese „*scientia conditionata*“ wird allgemein mit der *scientia media* identifiziert, d.h. mit einem mittleren Wissen zwischen *scientia simplicis intelligentiae* und *scientia visionis*.<sup>5</sup> Zumindest bei Perez aber greift die Lust an Konditionalen auch auf die beiden anderen göttlichen Wissensformen über (was seine Vorliebe für Vermittlungen zeigt):<sup>6</sup> Alle drei Wissensformen werden konditional formuliert und unterscheiden sich nur in ihrem Nexus bzw. nach der Art ihrer Koexistenz mit Gott, dergemäß sie einem unterschiedlichen Status angehören. Die *scientia simplicis intelligentiae* wird als Konditional formuliert, insofern sie das enthält, was existiert, *wenn Gott es erschaffen will*.<sup>7</sup> (An anderer

<sup>1</sup> [...] *modus cognoscendi modo subiunctivo*; Perez I, S. 205a.

<sup>2</sup> Perez I, S. 348a.

<sup>3</sup> Es geht weder um das, was Petrus tun *kann* (*scientia simplicis intelligentiae*), noch um das, was er tun *wird* (*scientia visionis*), sondern um das, was er tun *würde*, wenn ...; Reinhardt (1965) S. 129.

<sup>4</sup> Fonseca unterscheidet die Betrachtung des Seesieges von Lepanto in den *status absolutus* und den *status conditionatus*; vgl. Knebel (1991/1), S. 266.

<sup>5</sup> [...] *futurito conditionata neque est sola possibilitas rei, nec est futuritio absoluta, sed quid medium*. Arriaga (I, 1643) S. 216a.

<sup>6</sup> Vermittlung findet z.B. auch dadurch statt, daß die in der *scientia conditionata* angezeigten nötigen Mittel in der *scientia simplicis intelligentiae* enthalten sind und als solche geliebt werden.

<sup>7</sup> Damit wird übrigens auch implizit der *status possibilitatis* wieder mit Notwendigkeit an Gott zurückgebunden, gegen jedes *etsi Deus non daretur*. – *Status possibilitatis* [...] *ratione cuius necesse est. Deum coexistere cuilibet creaturae sub illa conditione si Deus voluerit illam*



Stelle nennt er die *scientia simplicis intelligentiae* auch eine *providentia conditionata*).<sup>8</sup> Die *scientia visionis* ihrerseits ist eine *nichtkontrafaktische scientia conditionata*, d.h. ein *status futuritionis absolutae*.<sup>9</sup>

Der eigentliche *status conditionatus* besteht in dem Nexus einer (von Gott vorhergesehenen) freien Willenshandlung mit Gott. Dieser Nexus bleibt in einer hypothetischen Schwebelage, deren Status sich mit Hilfe einer Disjunktion formulieren läßt: Entweder koexistiert Gott der entsprechenden Hypothese *nicht*, oder er koexistiert ihr zugleich mit der entsprechenden Willenshandlung; *tertium non datur*.<sup>10</sup> Bei allen drei Wissensformen geht dieser Nexus auf eine *operatio libera*; sie betrachten diese aber gemäß ihrem unterschiedlichen Status, den sie in jeder der Formen hat.<sup>11</sup> Der unterschiedliche Status ist dabei *ex parte obiecti* nur *ratione* verschieden, denn das Objekt bleibt ja immer dasselbe; *ex parte cognoscentis* ist er aber *realiter* oder *virtualiter* verschieden—je nach ihrem unterschiedlichen Nexus.<sup>12</sup> (Die Unterscheidung *ex parte subiecti* ist vazquezianisch).<sup>13</sup>

Dies ist der eigentliche Unterscheidungsgrund, nicht jedoch die Art und Weise, in der Gott gegenüber diesem Wissen frei ist; diese Auffassung wird ja nahegelegt durch die Bezeichnung der *scientia simplicis intelligentiae* als *scientia necessaria* und der *scientia visionis* als *scientia libera* (weil sie eine freie Entscheidung Gottes voraussetzt). Die *scientia media* ist nicht eine Mittlere, insofern sie „halb“ notwendig wäre; vielmehr ist auch sie vollkommen notwendig, wie die *scientia simplicis intelligentiae* auch.<sup>14</sup> Leibniz hat entsprechend versucht, die *scientia conditionata* auf die *scientia*

producere, et ratione huius nexus habet scientiam simplicis intelligentiae necessariam Deo, tum in essendo, tum in denominando; Perez I, S. 88a.

<sup>8</sup> Perez I, S. 318b. [...] necesse [est] et bonum, existere media; ebenda.

<sup>9</sup> *Status futuritionis absolutae est nexus Dei cum absolute futuro, ratione cuius Deus ab aeterno habuit necessitatem coexistendi in tempore ipsi rei*; Perez I, S. 88a. [...] *futurum conditionatum dividitur in illud cuius conditio absolute erit, et in illud, cuius conditio non erit*; I, S. 182a.

<sup>10</sup> *Status conditionatus consistit in nexu connectente conditionate Deum cum operatione libera, ratione cuius necesse est, Deum vel non coexistere hypothesi, vel coexistere hypothesi simul cum operatione*; Perez I, S. 88a.

<sup>11</sup> *Differant obiecta scientiae necessariae, mediae et liberae, licet enim omnes istae scientiae versantes circa eandem operationem idem cognoscant*; Perez I, S. 88a.

<sup>12</sup> [...] *hos status sumptos intrinsece ex parte obiecti possibili et futuri conditionati, atque futuri absolute, re ipsa non distingui, sed ratione nostra, per connotata; sumptos vero ex parte cognoscentis (aut aliunde extrinsece) distingui aut realiter aut virtualiter intrinsece*; Perez I, S. 205a.

<sup>13</sup> Die Vazquez-Schule unterscheidet die verschiedenen Wissensarten nach den Abfolgemo-  
menten im göttlichen Erkenntnisprozeß; vgl. Knebel (1991/1) S. 287.

<sup>14</sup> [...] *dico esse mediam inter necessariam et non necessariam, inter liberam et non liberam, sed liberam modo dicto et inter penitus necessariam*; Perez I, S. 81a. Ebenso auch Ruiz de Montoya (*De Sc.*) S. 571f.; diese *scientia* geht jedem Dekret und jeder *praedefinitio* vorher. Vgl. auch Izquierdo (1670) S. 147a.

*simplicis intelligentiae* zu reduzieren,<sup>15</sup> woraufhin ihn Des Bosses darüber aufklärt, daß dies keineswegs neu, sondern beispielsweise schon bei Suarez zu finden sei.<sup>16</sup>

Keineswegs sei sie übrigens *frei*, wie die Dominikaner behaupten, bei denen diese konditionalen Zusammenhänge erst durch freie Dekrete Gottes hergestellt werden. Bei den Jesuiten dient die *scientia media* vielmehr der Rettung der durch diese vorhergesehenen *menschlichen* Freiheit, nicht der göttlichen, wie bei den Dominikanern. Das Freiheitsprädikat referiert mithin auf das Objekt, nicht auf das Subjekt der *scientia media*.<sup>17</sup> Die *scientia media* ist insofern vorgängig gegenüber dem göttlichen Willen—ohne freilich ihrerseits diesen Willen zu determinieren. Sie geht ihm in ähnlicher Weise voraus, wie die drei göttlichen Personen der göttlichen Wahl vorausgehen, die ja ihrerseits gleichwohl auch nicht von den drei Personen ausgeht, sondern von der göttlichen Essenz.<sup>18</sup>

Die Art und Weise, in der die *scientia media* notwendig ist, bedarf aber noch einer gewissen Differenzierung. (Nicht untypisch für Perez ist dabei die Ontologisierung dieser Fragen:) So könnte man sagen, daß die *scientia media* deshalb notwendig ist, weil das Wissen Gottes diesem *innerlich* ist, er aber seinem Wesen nach notwendig ist. Daraus ergibt sich freilich auch das Problem, daß die *scientia media* notwendig ist, obwohl ihr Objekt kontingent ist. Daß das Objekt kontingent ist, setzt aber voraus, daß das Wissen Gottes ebensogut auch nicht existieren könnte. Deshalb haben einige das Wissen Gottes für kontingent erklärt.<sup>19</sup> Perez versucht (was leibnizisch anmutet) eine *conciliatio* aller Positionen, indem er die *scientia media* und *libera* in der Tat *contingens* nennt, aber nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur *metaphorice*.<sup>20</sup> Metaphorisch ist diese Benennung in dem Sinne, in dem auch die Rede von den Händen und Füßen Gottes metaphorisch ist: Sie beruht auf einer Ähnlichkeit (*similitudo*), die nur in einem Teil der Definition der zur

<sup>15</sup> Genau umgekehrt allerdings Couturat S. 3: [...] *neque inter has media datur; quam vero vocant scientiam media est scientia <visionis> contingentium possibilem*. In solchen Fällen meint er nach Liske (1993) S. 197-199 mit „*visionis*“ nur das intuitive Erfassen Gottes.

<sup>16</sup> GP II, S. 417 f; er hätte ihn allerdings vielleicht richtiger auf Molina und Vazquez (oder Gregor v. Valencia) hingewiesen, denn Suarez hat eher den Versuch einer Reduktion auf die *scientia visionis* unternommen. Und das ist Leibniz durchaus bekannt: ca. 1695 hatte er dies schon einmal notiert (Grua S. 358). Leibniz weiß im übrigen aber, daß er das göttliche Vorherwissen freier Handlungen nicht einfach der *scientia simplicis intelligentiae* zuschlagen darf, weil diese keine Bedingung, und damit nach seinem Verständnis auch keinen zureichenden Grund enthält. GP VI, S. 125f. (*Theodizee* § 41).

<sup>17</sup> Knebel (1991/I) S. 283f. Vgl. z.B. Fabri (1669) S. 28f.

<sup>18</sup> Perez I, S. 335b. Insofern ist dies, wie auch Molina vermerkt, keine *prioritas a quo*, sondern eine *prioritas ordinis*. Ebenda.

<sup>19</sup> Perez I, S. 89b.

<sup>20</sup> [...] *ego uno verbo omnes concilio, non est contingens proprie, sed metaphorice propter aliquam similitudinem cum contingente proprie dicto: omne enim contingens proprie dictum potest denominare et non denominare; et ultra hoc habet posse non existere realiter: prius convenit scientiae liberae divinae, et mediae, posterius non convenit; solum ergo metaphorice est contingens*; Perez I, S. 89b.

Benennung herangezogenen Dinge und Bezeichnungen fundiert ist. Deshalb besteht zwischen ihren Begriffen und dem so metaphorisch Benannten eine *distinctio virtualis*, d.h. es ist keine Übereinstimmung in Bezug auf alle Prädikate gegeben (im Gegensatz zur *unitas intrinseca*). Diese *distinctio* hat mit der *distinctio formalis ex natura rei* gemeinsam, daß sie die virtuelle Identität ausschließt; im Gegensatz zur *distinctio formalis* schließt sie aber die *unitas intrinseca* mit dem einfachsten Sein (Gott) nicht aus.<sup>21</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, daß die *scientia media* in Abgrenzung zur *scientia libera* „notwendig“ genannt werden muß, angesichts ihrer nicht notwendigen Gegenstände aber in einem metaphorischen Sinne „kontingent“.

Dies ist auch der Ort, wo von den *scientia media*-Theoretikern der dann auch typisch leibnizsche Kontingenz-Begriff entwickelt wird: Kontingenz ist hier ein Mittleres zwischen der Notwendigkeit einerseits und der Zufälligkeit des durch die menschliche Freiheit willkürlich determinierten Wissens Gottes andererseits.<sup>22</sup> Nicht jedoch ist, wie auch Leibniz immer betont, Kontingenz mit Zufälligkeit gleichzusetzen. Die Gleichsetzung der Kontingenz aber mit dem (ebenfalls von den Jesuiten entwickelten) Begriff der *necessitas moralis* ist wohl erst eine Eigenheit Leibniz', der diese so von der „geometrischen“ Notwendigkeit des Spinoza abheben möchte.<sup>23</sup> Molina, der die *scientia media* dem notwendigen Wissen von den Möglichkeiten zuschlägt, kennt solche Grauzonen noch nicht. Eine derartige spekulative Verschränkung von Möglichkeit und Wirklichkeit findet sich wohl erst bei Suarez.<sup>24</sup>

## 2 *Scientia media universalissima*

Bei aller begrifflichen Unterscheidung und Differenzierung zwischen den verschiedenen Wissensformen Gottes ist es gleichwohl ein perezianisches Spezifikum, diese alle noch einmal in einer umfassenden *scientia media universalissima* kulminieren zu lassen. Sie entspringt einer Superreflexion<sup>25</sup> Gottes über all diese Wissensbereiche, und enthält alle möglichen Kombinationen dieser Schichten des *ordo veritatis*.<sup>26</sup> Die verschiedenen anderen *scientiae mediae* haben es jeweils mit einzelnen Willenshandlungen zu tun; sie sind daher von den anderen *scientiae mediae*, die es mit jeweils anderen Hypothesen und Operationen zu tun haben, *virtualiter intrinsece* distinkt.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Perez I, S. 89b. Vgl. auch die Erläuterung der perezianischen Distinktionslehre im letzten Teil.

<sup>22</sup> *Scientia casualis et fortuita* (Henao); Knebel (1991/1) S. 284.

<sup>23</sup> Schon bei Thomas ist der Begriff der Kontingenz dem der Notwendigkeit nicht fremd: *nihil enim est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat*. *Summa Theologica* I, 86, 3.

<sup>24</sup> Sie hat mit der *scientia media reflexa* zu tun, die die göttlichen Willensentscheide mit einbezieht; vgl. Knebel (1991/1) S. 286f.

<sup>25</sup> [...] *ut Deus reflectat supra totam veritatem conflata ex illis omnibus*; Perez I, S. 96b.

<sup>26</sup> *In summa huc spectant omnes combinationes ordinis veritatis*; Perez I, S. 99a. Dies ist auch wichtig, um die verschiedenen Schichten der Praedestination zu unterscheiden. Ebenda.

<sup>27</sup> [...] *dari scientias medias circa operationes singulas virtualiter intrinsece distinctas a reliquis versantibus circa aliquas hypotheses et reliquas operationes sigillatim*; Perez I, S. 96b.

Die Verschiedenheit der *scientiae mediae* geht also bis hin zur totalen Vereinzelung in eine *scientia media singularissima*, die auf ein einzelnes Objekt restringiert ist.<sup>28</sup> Diese der Universalisierung korrespondierende Pluralisierung und Atomisierung der *scientia media* ist nötig aus gewissermaßen heilstechnischen Gründen: Wenn Gott einen Seligen aus situationsbedingten Gründen eine *veritas conditionata* schauen läßt (z.B. bei Prophezeiungen), dann will er ihm nicht gleich die ganze Wahrheit über die Welt mit ihren Zusammenhängen offenbaren (denn das würde für diesen Menschen die Geschichte beenden); deshalb muß es also ein getrennt lancierbares Einzelwissen geben.<sup>29</sup> Andererseits ist die *scientia media universalissima* der notwendige „Kitt“,<sup>30</sup> der dies Einzelwissen zusammenhält.

Die Pluralisierung der *scientia media* scheint Perez übrigens von seinem Lehrer Hurtado de Mendoza übernommen zu haben, für den jede Einzelaussage eine *scientia media* ausmacht.<sup>31</sup> Perez hat auf diesem Hintergrund den Gedanken der *scientia media universalissima* in besonders charakteristischer Weise eingeführt. Die Interaktionskalküle werden (ebenso wie der Inhalt der Welten selbst!)<sup>32</sup> in besonderer Weise infinitesimalisiert. Denn mit den angegebenen Arten noch nicht genug, geht Perez noch darüber hinaus von unzählig vielen weiteren *scientiae mediae* aus, denn: *sapientiae Dei non est numerus*.<sup>33</sup> Die Kombinatorik mit allen möglichen Zusammenhängen eröffnet dabei unendliche Spielräume: *et sic possumus procedere in infinitum faciendo infinitas combinationes*. (Es sind solche Vernetzungen und Spekulationen, die den Unwillen Arriagas erregen).<sup>34</sup> Trotz dieser Unendlichkeit, und im Bewußtsein, hier Neues zu entwickeln, gibt Perez eine *certa regula* für die Einteilung der *scientia media universalissima* in singuläre

<sup>28</sup> [ ... *scientiam medium*] *singularissimam et maxime restrictam ad unum obiectum*; Perez I, S. 96b.

<sup>29</sup> [...] *et ratio est, quia illa scientia universalissima non sufficit ad omnes effectus, cum possit Deus Beato revelare, ut videat in Deo unam veritatem conditionatam, quin videat alterum*; Perez I, S. 96b. Die Schau aller Möglichkeiten in der *visio beatifica* ist offenbar ein vazquezianisches Spezifikum; anders z.B. Thomas *Summa Theologica* I, 89, 8 und I-II, 10, 2. Diese vazquezianische Totalität ist allerdings nur ein sekundäres Objekt der *visio*, die aber—wie bei Leibniz—für Steigerungsmöglichkeiten offensteht.

<sup>30</sup> [...] *dari illam [scientiam] universalissimam, ne istae scientiae in Deo sint scopae dissolutae, et arena sine calce*. Perez I, S. 96b.

<sup>31</sup> Nach Knebel (1991/1) S. 282.

<sup>32</sup> Für Thomas war die Zahl der Dinge in der Welt noch notwendigerweise endlich; vgl. *Summa Theologica* I, 7, 4c.

<sup>33</sup> [...] *habeat Deus alias scientias medias, et quot sunt iste? Respondeo, habere, et esse innumerabiles, et in his etiam illud verificari: „Sapientiae Dei non est numerus“*; Perez I, S. 96bf. Perez interpoliert auch zwischen *scientia visionis* und *scientia media* bzw. zwischen *praedefinitio sub conditione* und *praedefinitio absoluta*. Er spricht dabei von einer *scientia „intermedia“* oder *scientia „mixta“*. Perez I, S. 196b. Außerdem gibt es bei ihm eine *scientia media disjuncta*, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

<sup>34</sup> ... besonders, wenn noch Konditionale über Chimären dazukommen: [...] *nam de quolibet indivisibili possibili possunt fieri infinitae combinationes per has conditionales* [...]. *Multiplicare autem hoc modo conditionales istas impossibiles, et iuxta illas multiplicare scientiam in Deo* [...] *est mihi plane incredibile*. Zitiert nach Knebel (1992/2) S. 267.

*scientiae mediae*; das *principium generale* lautet: Nimm die universale *scientia media* und leite alle singulären, nicht-notwendigen Wahrheiten daraus ab, so, daß sie sich untereinander nicht implizieren und aus ihnen nicht ihrerseits die universale *scientia media* abzuleiten ist!<sup>35</sup> Alle singulären *scientiae mediae* sind untereinander unverbunden, aber aus der *scientia media universalissima* ableitbar; nicht jedoch ist umgekehrt die *scientia media universalissima* aus diesen abzuleiten.<sup>36</sup> Letzteres hängt ebenso wie ersteres mit den genannten Problemen der Prophetie zusammen: Sonst wäre in einer offenbaren Wahrheit wieder alles irgend mögliche impliziert.

Innerhalb der *scientia media universalissima* aber hängt alles mit allem zusammen: Wenn man die Bekehrung Petri und Pauli zusammensieht, dann kann man sich aus diesem *aggregatum* einen wegdenken und diesen, der von sich her das Ganze nicht impliziert, aus dem Rest des Aggregats ableiten.<sup>37</sup> Wenn aber beide weggedacht sind, dann sind sie aus dem Rest der Welt ableitbar, und zwar in einer potentiell unendlichen Analyse.<sup>38</sup> Das ist schon ganz ähnlich wie bei Leibniz, nur daß bei diesem tatsächlich auch umgekehrt aus dem Einzelnen das Ganze vermöge der *notio completa* zu rekonstruieren wäre. Bei Leibniz gibt es dann eigentlich nur noch *scientiae mediae universalissimae* von den möglichen Welten, nicht aber unabhängige singuläre *scientiae mediae*. In Hinblick auf das göttliche Wissen, unabhängig von den Problemen der Prophetie, ist die universale *scientia media* aber auch bei Perez das wichtigere; dem entspricht nämlich auch seine Annahme eines unteilbaren Totaldekretes für die ganze *series*—eine Annahme, die Leibniz explizit von den entsprechenden Jesuiten übernimmt, wie wir sehen werden.<sup>39</sup> Und beide, Perez und Leibniz, kennen die unendliche Verfeinerung der integralen Zusammenhänge innerhalb einer Welt; so für Perez innerhalb der *scientia visionis*, bei der selbst für Einzelaspekte gilt: *ipsa est infinites multiplex iuxta infinitatem singularum veritatem auferibilem a toto*.<sup>40</sup> Kontrafaktisch gewendet, hat Gott so bereits von jedem Einzelnen eine unendliche, alle möglichen Kombinationen umfassende *scientia conditionata*.

<sup>35</sup> [...] *sumatur illa scientia universalissima, et inspiciatur quae veritates non necessariae possint ex illa inferri non mutuo connexae inter se, neque inferentes hanc numero scientiam universalissimam*. Perez I, S. 97a.

<sup>36</sup> Ebenda.

<sup>37</sup> [...] *inferre alteram resultantem ex aggregato caeterarum non illativum totius aggregati*; Perez I, S. 96f. Daraus erwächst umgekehrt bei einigen Autoren die Sorge, daß, wenn alle diese Zusammenhänge integral sein sollen, sich Widersprüche ergeben, wenn man den Menschen, von dem dies alles ein Wissen ist, als frei denkt: wenn Petrus sich *nicht* bekehrt, wie er es nach der *scientia media* tut, zerstört dies den ganzen Zusammenhang dieser *scientia media (directa)*. So z.B. V. Ramirez SJ (1652-1721, Alcalá), nach Knebel (1991/1) S. 282f.

<sup>38</sup> [...] *ex ceteris veritatibus distinctis ab illis duabus*; Perez I, S. 97a.

<sup>39</sup> [...] *etiam decretum indivisibile, quo vult utrumque, imo totum mundum cum tota serie bonorum aeterna a parte post constante ex infinitis partibus*; Perez I, S. 96b. An anderer Stelle unterscheidet er aber zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Totaldekret, wie wir sehen werden.

<sup>40</sup> Perez I, S. 97.

Noch Schleiermacher bemerkt, daß in diesen Möglichkeiten „die Kenntnis der wirklichen Welt sich als ein unendlich Kleines verliert...“.<sup>41</sup>

Wir sehen also, wie sich der Begriff integraler möglicher Welten unmittelbar aus dem der *scientia media* durch zunehmende Metareflexionen und Interaktionskalküle herauspinnt. Die Eigenschaften der *scientia media* sind auch die der möglichen Welten. Dasselbe gilt für die Logik.

### 3 Konditionale—Die Logik der *scientia media*

#### 3.1 Allgemeine Bestimmung

Gott formuliert seine *scientia media* in Form von Konditionalen etwa folgender Art: „Wenn ich diesem Menschen in jenen Umständen diese Gnadengabe gebe (= *hypothesis* oder *antecedens*), dann wird er sich bekehren (= *operatio libera/consequens*).“<sup>42</sup>

Die Frage, ob solche Konditionale im Wissen Gottes wirklich einen Platz haben, ist abhängig von der Antwort auf die Frage, ob solche Konditionale überhaupt einen Wahrheitswert haben.<sup>43</sup> Denn wenn diese Konditionale einen Wahrheitswert haben, dann kann Gott diese nicht nicht wissen:<sup>44</sup> *admiratio caderet in Deum, si non certe praesciret conditionaliter futura*.<sup>45</sup> Wie Perez bemerkt, wäre es andernfalls auch möglich, Gott eine Frage zu stellen, auf die er

<sup>41</sup> Vgl. die Stellen für das Prinzip der kombinatorischen Unendlichkeit (bei Molina, Vazquez, Lessius, Sarasa, Schleiermacher) bei Knebel (1991/1) S. 267.

<sup>42</sup> [...] *in futuro libero conditionato duo esse, sc. hypothesin integram, et ipsam operationem liberam futuram. Hypothesis integra est aggregatum, seu collectio ex omnibus causis antecedentibus praerequisitis, et conditionibus constituentibus potentiam proxime, et complete electivam; operatio libera futura est ipsa electio, de qua verum sit dicere: „si ponatur haec hypothesis, seu conditio, erit haec operatio“*. Perez I, S. 80b. [...] *duas partes debet habere, alteram respondentem hypothesi mentali, quae oratio quaedam est imperfecta non affirmans, aut negans, sed ponens pariter in hypothesi conditionem, praeposita particula „si“, vel alia aequivalente; alteram respondentem iudicio conditionato* [...]; Izquierdo (1670) S. 92b. Z.B.: „Wenn in Belgien wieder einmal eine Häresie aufgekommen ist, werde ich ihr (nicht) folgen.“ (Sarasa (1664) S. 93). Man kann auch die *scientia simplicis intelligentiae* konditional formulieren: *si homo est, rationalis est*; dies ist bei Hobbes sogar ein Beispiel für ewige Wahrheiten, bzw. die Möglichkeit, sie wegzuinterpretieren. (*si homo, tum animal*); *De Corpore* III, 10-11; vgl. W. Hübener (1977) S. 81.

<sup>43</sup> Dies als einen apriorischen Erkenntnisgrund (*ex parte obiecti*) der *scientia media* anzunehmen, ist aber erst eine Ansatz von Suarez, gegen Molina; vgl. Knebel (1991/1) S. 270 und Reinhardt (1965) S. 127 und S. 112. Suarez hat diese Überlegung erstmals von den einfachen *futura contingentia* auf die Konditionale übertragen; zunächst zwar noch nicht auf die kontrafaktischen, dann aber konsequenterweise auch auf diese; vgl. Knebel, ebenda. Die Argumentation über Wahrheitswerte scheint es mit sich zu bringen, daß das Wissen nicht mehr als *simplex apprehensio* verstanden wird, sondern als *iudicium*; so zumindest Perez I, S. 307b.

<sup>44</sup> Er wäre sonst der *Deus ignorans* (Perez I, S. 203a; vgl. auch J. Granados SJ (1624) I, S. 359). Insofern gilt hier: kein Objekt ohne Subjekt; nicht jedoch umgekehrt.

<sup>45</sup> Ruiz de Montoya (*De Sc.*) S. 729. Die *scibilitas* verhält sich dabei zum göttlichen Wissen ebenso wie die *possibilitas* der Dinge zur göttlichen Omnipotenz. Ebenda S. 563a

keine Antwort wüßte. („Was würde Petrus tun, wenn Du ihn jetzt berufst?“).<sup>46</sup> Ebendiese Frage gestattet übrigens auch Leibniz dem Menschen.<sup>47</sup>

Die Jesuiten haben dieses konditionale Wissen Gottes gegen die Kritik der Thomisten immer auch mit Autoritäten verteidigt. Klassisch<sup>48</sup> geworden sind dabei bestimmte Schriftzitate, die die konditionale Struktur der *scientia media* aus *circumstantiae* und *operatio libera* beinhalten, wie z.B. Mt. 11, 21: *Vae tibi, Chorazin! Vae tibi Bethsaida! Quia si in Tyro et Sidone facta essent virtutes, quae facta sunt in vobis, olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent.*<sup>49</sup> Christus hätte diese kontrafaktische „Prophezeiung“ nicht machen können, wenn er nicht qua göttlicher Natur ein Wissen von solchen kontrafaktischen, konditionalen Zusammenhängen gehabt hätte.

Perez führt als Autorität auch das Tridentinum an, aus dessen Aussagen (sess. 6, canon. 23) sich folgender Konditional ableiten läßt: „Wenn jemand eines speziellen Vorrechtes entbehrt und seinem freien Willen überlassen wird, wird er irgendwann läßlich sündigen.“ Es kann aber kein Glaubenssatz verpflichtend sein, wenn nicht auch Gott selbst ihn auf gewisseste Weise wüßte. Also kennt auch Gott diesen Konditional.<sup>50</sup>

Ebenso ein Augustinus-Wort: *multa mala factururus fuerat, si non fuisset erutus a potestate tenebrarum.* Auch diesen Satz muß Gott kennen, *alioquin Deus ignoraret aliquam veritatem, quam sciebat Augustinus.*<sup>51</sup>

Der Wahrheitswert eines Konditionals hat andere Grundlagen als der einer kategorischen Aussage. Für kategorische Aussagen gilt die *adaequatio rei et intellectus*. Insofern eine kategorische Aussage kontrafaktisch ist, ist sie falsch.<sup>52</sup> (Und zwar gleichgültig, ob sie ein Bedingungsgefüge impliziert, oder

<sup>46</sup> [...] *omnes sentiunt nullam quaestionem proponi posse Deo, quam non solvat...: interrogatus enim Deus, quid faceret Petrus, si vocatus ab ipso fuisset?* Perez I, S. 203a. Vgl. z.B. auch Izquierdo (1670) S. 125b.

<sup>47</sup> [...] *et DEUM mihi permittere ut a se quaeram, quid factururus sit Petrus in hoc statu. Non dubito quin DEUS respondere possit aliquid certum et infallibile, quandam aliquos Scholasticos ea de re dubitare ausos mirer.* Couturat S. 26.

<sup>48</sup> [...] *praecipuus est ille celeberrimus: quia si in Tyro ...;* Perez I, S. 88b.

<sup>49</sup> Warum Gott angesichts dieses Wissens nicht früher Mensch geworden ist, war schon für Augustinus ein Problem; vgl. Thomas *Summa Theologica* III, 1, 5 ad 2; Perez zitiert diese Stelle z.B. I, S. 202bf. Vor das „*olim*“ wird „*fortassis*“ (griechisch: *an*) eingefügt; die so ausgedrückte Unsicherheit soll nach der Meinung der Jesuiten aber auf die Freiheit des Menschen, nicht auf das Wissen Gottes referieren. Perez I, S. 88b.

<sup>50</sup> „*Si quis dixerit hominem semel iustificatum posse in tota sua vita peccata omnia etiam venialia vitare sine speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. V. M. tenet Ecclesia, anathema sit.*“: *ergo est de fide haec conditionalis: „Si quis careat speciali privilegio, et relinquatur suo libero arbitrio, aliquando peccabit venialiter“; sed non potest aliquid esse de fide [d.h.: certe credendum], nisi Deus illud certissime sciat.* Perez I, S. 88bf.

<sup>51</sup> Perez I, S. 89a.

<sup>52</sup> Ein Gegenbeispiel gibt Russell: *Der gegenwärtige König von Frankreich hat keine Glatze* ist weder wahr noch falsch (*truth-value-gap*; Carl (1974) S. 54) bzw. gegenüber diesem Satz und seiner Negation gilt das *tertium non datur* nicht—wie beim *principle of conditional excluded middle* (s.u.); Russell (1988) S. 11.

nicht).<sup>53</sup> Als Teil eines Konditionals hingegen (als dessen *consequens*) ist auch eine kategorische Aussage gegen die Wirklichkeit immunisiert. Konditionale sind „gleichgültig“ gegen die Wirklichkeit, da sie immer „gleichgültig“ sind. Konditionale brauchen keine Wirklichkeit, an der sich ihre Wahrheit erweisen müßte, ihre Wahrheit ergibt sich aus ihrer inneren Schlüssigkeit,<sup>54</sup> die keiner Bestätigung von außen bedarf, weder durch den Eintritt eines zukünftigen Ereignisses, noch durch ein Dekret Gottes. Es handelt sich um ewige Wahrheiten, *etsi Deus non daretur*. So ist z.B. der Konditional: *si Saulus in via Damasceni vocaretur, converteretur* auch dann noch wahr, wenn Saulus bereits zum Paulus geworden ist,<sup>55</sup> oder wenn er nie auf den Weg nach Damaskus gelangte, oder auch, wenn Gott nicht existierte (was selbst die Hypothese der *vocatio* als Hypothese unberührt ließe).

Freilich kann man auch gegenüber diesen Konditionalen noch fragen, ob sich ihre Geltung nicht doch an der Wirklichkeit legitimieren müßte. Das wäre wohl der Einwand der Dominikaner, für die die Gültigkeit dieser Konditionale zumindest von der Wirklichkeit Gottes und seiner Dekrete abhängt.<sup>56</sup>

Daß die hier behandelten Aussagenverbindungen nur partiell wahrheitsfunktional sind, wäre übrigens kein Einwand gegen die *scientia media*, denn daß ihr Wahrheitswert nicht eindeutig formulierbar ist, stellt nicht in Frage, daß sie einen solchen haben. Das aber bestreiten, wie gesagt, die Dominikaner. Ihrer Meinung nach könnte ein solcher Konditional *vor* dem göttlichen Dekret nur so geäußert werden, wie von einem Papagei, der mit seinen Lautäußerungen ja auch keinen Wahrheitsanspruch erhebt, ja nicht einmal etwas bezeichnet, da seinen Äußerungen kein *conceptus internus* „subordiniert“ ist.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Diese Überlegung hat offenbar auch auf die Skotisten zurückgeschlagen: Mastrius betont, daß auch die nicht kontrafaktisch gemeinte kategorische Aussage (die eine *veritas determinata* hat) implizit von *conditiones* abhängig sei, *ut: Petrus leget, non quod lectio crastina non dependeat a multis conditionibus et circumstantiis in sui existentia, sed quia haec dependentia non exprimitur, sed solum per propositionem categoricam affirmatur, vel negatur futura existentia rei*. Mastrius (1708, 1) S. 306f.

<sup>54</sup> Es wäre deshalb naheliegend, statt von „Wahrheit“ von „Gültigkeit“ (wie bei Syllogismen) zu sprechen, zumal spätestens seit Abälard auf die formale Notwendigkeit von *consequentiae* hingewiesen wird. Boh (1982) S. 301f. und S. 305f. Die Jesuiten sprechen gleichwohl von „Wahrheit“. Nach Pinborg schwankt das Mittelalter immer zwischen Wahrheit und Gültigkeit, zwischen Satzlogik und Termlogik. (Pinborg (1972) S. 177). Vielleicht ist der Konditional deshalb so ein entscheidendes Bindeglied geworden.

<sup>55</sup> Ruiz de Montoya (*De Sc.*) S. 568b: [...] *veritates, seu propositiones scibiles, quae sunt conditionatae, non possunt transire in absolutas, quia veritates et propositiones scibiles nullam omnino mutationem pati possunt*. Ebenda.

<sup>56</sup> [...] *nullum est Deo decretum circa huiusmodi futura sub conditione, sed sine Dei decreto nullum futuritionem potest cognosci: ergo ...*; nach Vazquez (1631, 1) S. 259b.

<sup>57</sup> Nach Izquierdo (1670) S. 98b; derlei wurde übrigens eingehend erörtert; vgl. Doyle (1988). Thomistisch kennt Gott diese Konditionale nur *eminenter*, nicht „absolut“: so wie Gott das Feuer und den Löwen kennt, ohne sie absolut zu *sein*; Izquierdo (1670), Navarrete referierend, S. 126a/b.



A. Plantinga (ein moderner Vertreter der *scientia media*) versucht die Wahrheitsfunktionalität solcher Konditionale über eine mögliche-Welten-Theorie zu erklären: Der kontrafaktische Konditional ist wahr, wenn die entsprechende mögliche Welt der *wirklichen* Welt ähnlicher ist als seine Negation (d.h. als ein Konditional mit kontradiktorischem *consequens*).<sup>58</sup> Plantinga versteht dies als eine Abwandlung von Stalnakers Ansatz mit Hilfe von D. Lewis.<sup>59</sup> Nach R. M. Adams hingegen ist der Wahrheitswert (ganz thomistisch) abhängig von der *Entscheidung* Gottes, *diese* Welt zu wählen—es sei denn, daß er genötigt ist, eine bestimmte Welt (als die beste) zu wählen. Letzteres setzt aber auch schon einen konditionalen Zusammenhang zwischen *creatio* und Güte der Welt voraus (*wenn diese Welt die beste ist, werde ich sie wählen*), und auch dieser ist ja zunächst ein *kontrafaktischer*, der als solcher doch wieder der Entscheidung Gottes unterliegt.

Berufen sich die Jesuiten beim Aufweis eines Wahrheitswertes solcher Konditionale auf das formallogische Prinzip des ausgeschlossenen Dritten—ein solcher Konditional muß entweder wahr oder falsch sein, *tertium non datur*—, dann sehen sie sich mit dem Problem konfrontiert, daß hier vielleicht das *tertium non datur* gilt, nicht aber das Bivalenzprinzip; die entsprechenden Konditionale verhalten sich nämlich gar nicht kontradiktorisch zueinander. Z.B.:

*Si Petrus vocaretur a Deo, responderet.*

*Si Petrus vocaretur a Deo, non responderet.*

Diese beiden Konditionale verhalten sich nicht eigentlich kontradiktorisch zueinander: beide können gleichzeitig falsch im Sinne von kontrafaktisch sein. Nicht die *Konditionale* verhalten sich kontradiktorisch zueinander, sondern allein die Folgesätze.<sup>60</sup> Alvarez OP betont, man dürfe nur den *ganzen* Konditional negieren, wenn man das Gegenteil behaupten wolle; andernfalls dürfe man sich nicht auf das *tertium non datur* berufen.<sup>61</sup> Dennoch muß nach Molina einer der beiden Sätze als *Konditional* wahr sein. Calvin Normore nennt dies *the principle of conditional excluded middle*, d.h. es gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten: „ $(p \vee \neg p)$  ist notwendig wahr“; aber nicht das Bivalenzprinzip, d.h. daß von einem Paar  $(p, \neg p)$  genau eines wahr ist.<sup>62</sup> Während also die Jesuiten unter diesen Bedingungen an der *veritas determinata* festhalten wollen, halten die Thomisten dies wegen der Ungültigkeit des Bivalenzprinzips für fragwürdig.<sup>63</sup>

Die Jesuiten begründen das zum Teil auch damit, daß man jeweils nur das Ganze des Konditionals sehen dürfe, das sich dann sehr wohl kontradiktorisch verhalte. Behauptet werde nämlich in so einem Konditional immer die *connexio*

<sup>58</sup> Vgl. auch Adams (1977) S. 112ff.

<sup>59</sup> Plantinga (1973) S. 545. Gegen Stalnakers mögliche-Welten-Semantik für Konditionale: Pollock (1975) S. 56f. Das kann hier nicht erörtert werden.

<sup>60</sup> Granado (1624) I, S. 361.

<sup>61</sup> Adams (1977) S. 110.

<sup>62</sup> Normore (1985) S. 15 und (1982) S. 379f. Vgl. auch Vazquez (1631, I) S. 262bf.

<sup>63</sup> Stalnaker und D. Lewis verteidigen die Gültigkeit von  $(P \rightarrow Q) \vee (P \rightarrow \neg Q)$ ; vgl. Adams (1977) S. 110.

zwischen *antecedens* und *consequens*. Ihr Wahrheitswert sei die Wahrheit der *illatio*. Es gibt aber auch die umgekehrte Strategie, nämlich: diese *connexio* zu leugnen; J. Granado z.B. beruft sich vielmehr darauf, daß das *consequens* ohne *antecedens* wahr oder falsch ist, also müsse es dies auch unter Bedingung des *antecedens* sein. Das setzt allerdings eine Fokussierung der Wahrheitsfrage auf das *consequens* voraus, durch die die *veritas* der *illatio* ausgeklammert wird.

Daraus schließt Granado, daß die Kopula eigentlich nicht „*si*“ sei, wie die Logiker<sup>64</sup> behaupten,<sup>65</sup> sondern „*responderet*“ (also das Verbum des *consequens*); deshalb sei das eigentlich in dieser Aussage affirmierte „der bei dieser Gelegenheit der Berufung sich bekehrende Peter“, und daher sei der Wahrheitswert dieser Aussage aus dieser Affirmation zu nehmen, nicht aus der Verbindung; und entsprechend bezeichne die *particula* „*si*“ nicht die Verbindung, sondern die Hypothese, unter deren Voraussetzung die Sache affirmiert wird.<sup>66</sup> Es handele sich mithin nur scheinbar um eine hypothetische Aussage (was Suarez noch verkannt habe), sondern um eine kategorische Aussage;<sup>67</sup> handelt es sich aber um eine kategorische Aussage, dann hat sie auch einen Wahrheitswert, und entsprechend der Konditionalsatz. Freilich handelt es sich dann bei diesem Reduktionsprodukt um eine kontrafaktische kategorische Aussage: Man kann sich fragen, ob solche Aussagen nicht immer falsch sein müßten—es sei denn, daß sie nicht eben doch implizit einen Konditional enthalten. Letzteres, die Zurückführung kategorischer kontrafaktischer Aussagen auf Konditionale—also genau gegenläufig zu Granado—findet sich auch im 20. Jahrhundert bei Kripke: Er geht von der Frage aus, ob nicht auch kontrafaktische *kategorische* Aussagen einen positiven Wahrheitswert haben können: In einer Welt, in der es die Venus nicht gibt, wäre der Satz „Hesperus ist Phosphorus“ so ein Fall. Wenn dieser Satz einen Wahrheitswert hätte, dann hätte er ihn in allen möglichen Welten, d.h. er wäre *notwendig* wahr—vergleichbar den kontrafaktischen Konditionalen der *scientia media*; Kripke schlägt vor, diesen Satz in einen (notwendig

<sup>64</sup> Z.B. J. Jungius: *secundum illam compositionis speciem, veritatis et falsitatis est particeps*; ebenso Burgersdijck: *in horum nexu consistit veritas, non in veritate ipsius antecedentis aut consequentis*; sonst wäre der folgende Konditional nicht wahr: *Si asinus volat, habet pennas* (also:  $F \rightarrow F$ ). Vgl. Ashworth (1968) S. 180f. Ebenso Fonseca, Joh. a S. Thoma und Keckermann, der von „*cohaerentia*“ spricht. Ebenda S. 182.

<sup>65</sup> Hätten diese Logiker recht, dann gäbe es in der Tat keine *scientia media* bzw. alle ihre Aussagen wären falsch, weil die behauptete *connexio* nach Granado nicht besteht. Granado (1624) I, S. 353.

<sup>66</sup> [...] *unde quod in ea affirmatur est, Petrum vocaturum, ac proinde veritas illius ex hac affirmatione desumitur, non ex connexione; nec particula „si“ denotat ibi connexionem, sed hypothesim, sub qua res affirmatur*. Granado (1624) I, S. 361f.

<sup>67</sup> *At propositio conditionata, de qua hic loquimur, licet quoad formam verborum hypothetica videatur, et Suarez cap. 5 num. 10 velit esse hypotheticam, re ipsa non est nisi categorica*. Granado (1624) I, S. 361.

wahren) kontrafaktischen *Konditional* zu überführen: „Wenn Hesperus existiert, dann ist Hesperus Phosphorus“.<sup>68</sup>

Wenn allerdings Granado Suarez kritisiert, dann ist anzumerken, daß es gerade Suarez war, der die Konditionalsätze für eigentlich kategorische Sätze hielt, da aufgrund der deterministischen Konsequenzen für die Willensfreiheit das *consequens* nicht notwendig im *antecedens* enthalten sein dürfe; behauptet wird also nur die bloße *Koexistenz* von *antecedens* und *consequens*, die Gott erkenne.<sup>69</sup> „Hypothetisch“ sei eine solche Aussage nur insofern, als die scholastische Logik alle komplexen Aussagen „hypothetisch“ nennt.<sup>70</sup> Umgekehrt könnte man Granado fragen, ob seine Formulierung nicht auch nur eine scheinbar kategorische Aussage ist, also zu den *exponibiles* gehört, die nur *secundum formam* kategorisch sind, aber *virtualiter* hypothetisch.<sup>71</sup>

In der Frage nach der Deutung dieser Konditionalien trennen sich die Suarez- und die Vazquez-Schule. (Granado gehört als Ruiz de Montoya-Schüler noch zur suarezianischen Richtung.) Dies gilt schon für den Wahrheitswert einfacher *futura contingentia*: dieser wird in der Vazquez-Schule rein formallogisch durch das Bivalenzprinzip begründet (*veritas formalis determinata propositionis*)<sup>72</sup>—wodurch diese Aussagen nominalistisch von allen *ontological commitments* bereinigt werden; die Wahrheit kommt den Sätzen zu, nicht den Dingen.<sup>73</sup> Dagegen geht die Suarez-Schule davon aus, daß den Dingen eine Wahrheit zugesprochen werden kann, und zwar bevor sie erkannt sind; ihre *veritas obiectiva* (*veritas obiectiva determinata rei significatae per propositionem*) ist also keine *denominatio extrinseca*, die ihnen erst durch den Bezug auf eine reale und wahre Erkenntnis zugesprochen werden könnte.<sup>74</sup> Besteht aber eine solche schon in sich, dann kann sie auch den vorgängigen Grund der Erkenntnis abgeben; das formale Bivalenzprinzip allein, ohne die „Sachverhaltsgeltung“ ist für einen Suarezschüler kein Erkenntnisgrund. Problematisch wird diese *veritas*

<sup>68</sup> Kripke (1981) S. 127. Das bedeutet natürlich auch, daß man keine zusätzlichen Entitäten wie Intensionen oder real existierende mögliche Welten annehmen muß; diese durch einen bloßen Konditional zu umgehen, war auch schon genau das Rezept des Nominalismus.

<sup>69</sup> Stegmüller (1933) S. 32f., Craig (1988) S. 220f.

<sup>70</sup> Auch bloße *copulative*, die bei der suarezianischen Koexistenz relevant werden, sind *hypothetica*. Bei Granado entfällt auch dies zugunsten rein kategorischer Aussagen. Fonseca meint allerdings, alle solchen „hypothetischen“ Aussagen im weiten Sinn seien eigentlich Konditionale; selbst die Disjunktion impliziere einen Konditional; Ashworth (1968) S. 180.

<sup>71</sup> Mastrius (1708, 1) S. 26

<sup>72</sup> [...] *sicut inter fore et non fore absolute non est medium aliquod* [...], *sic etiam inter fore et non fore sub conditione alterum distincte verum, alterum distincte falsum*; Vazquez (1631, 1) S. 261a.

<sup>73</sup> Diese haben sie aber noch für den jungen Vazquez durch ein Dekret, das diese aber nicht kausal, sondern simultan und logisch determiniert. Kausal kann dies Dekret nicht sein, weil es sonst nicht für kontrafaktisches gelten könnte—Verursachtes existiert ja *per definitionem*. Stegmüller (1935) S. 1297.

<sup>74</sup> [...] *quod non est verum, non potest sciri esse verum*. Suarez XI, S. 296.

*obiectiva* natürlich im Fall *kontrafaktischer* Aussagen, die ja, wenn als Konditional formuliert, nicht falsch sind; hier besteht der Sachverhalt gar nicht, und trotzdem gibt es einen Wahrheitswert.<sup>75</sup>

Für die Konditionale ergibt sich ähnliches wie für kategorische Aussagen: Die Vazquezschule interpretiert sie kausal; das bedingt Zukünftige leitet seine *determinata veritas* aus der *bonitas illationis*, d.h. wiederum rein formallogisch, aus der Bedingung ab.<sup>76</sup> Dabei ist die Ursächlichkeit nicht real zu verstehen; es kann sich auch um zufällige Zusammenhänge handeln. Sie ist wirklich nur als formallogische Folgebeziehung aufzufassen. Gott kennt das Zukünftige nicht *aus* der Ursache, sondern *mit* der Ursache.<sup>77</sup> Sofern diese Bedingung faktisch wirklich die so verstandene Ursache bezeichnet, ist der Konditional wahr.<sup>78</sup> Eine Nötigung des Willens liegt hier auch darum nicht vor, weil der freie Wille für die Vazquez-Schule im *status conditionatus* noch gar nicht involviert ist—im Unterschied zur Suarez-Schule.<sup>79</sup> Überdies soll gleichwohl der Konditional auch dann von dieser (kausalen) Art sein, wenn die Umstände eine *indifferentia aequabilis* beinhalten.<sup>80</sup> Andererseits vergleicht Vazquez diesen Zusammenhang ausdrücklich mit der Bestimmung des Willens durch die gerade aktuellen *cogitationes* der Vernunft.<sup>81</sup>

Für Suarez existiert diese Kausalbeziehung nicht, da aus der Bedingung sowohl A also auch non-A folgen kann, sie also „metaphysisch indifferent“ gegen die Folge ist, und nicht, wie bei Vazquez, dem Prinzip vom zureichenden Grund gehorcht. Wollte man also den Konditional nach seiner *bonitas illationis* beurteilen, so wäre er schlicht falsch. Deshalb ergibt sich der

<sup>75</sup> Vgl. zu dieser Diskussion Knebel (1991/1) S. 270f., dem ich hier weitgehend, wo nicht anders angegeben, folge. Vgl. auch Craig (1988) S. 220ff. Bei kontrafaktischen Konditionalen besteht auch das Problem, daß das Subjekt ja für nichts supponiert. Dies ist allerdings nicht besonders problematisch, da dies auch bei negativen Aussagen oder solchen über bloß Mögliches gilt, die dennoch determiniert wahr oder falsch sind. ebenda S. 221.

<sup>76</sup> *Nam veritas conditionalis propositionis in bonitate illationis consistit: est enim simul consequentia et propositio: et veritas illius, quatenus est propositio, est bonitas eiusdem quatenus est consequentia: utraque vero consistit in connexione antecedentis cum consequenti: hac ex Logicis notissima sunt. Quare ubi consequentia conditionalis non est bona, sed mala, nec illa, ut propositio erit vera, sed falsa. Ita accidit quoties pars antecedentis non cohaeret, ordine aliquo aut causalitate cum consequenti, vel contra: sed utrumque simul accidit concomitanter solum* [i.e.: wie bei Suarez] ...; Vazquez (1631, 1) S. 261b.

<sup>77</sup> Es ist gleichgültig, *sive futura essent a casu, sive ab aliis causis, sive ab alio Deo*. [...] *Deus cognoscit futura non in causa, sed cum causa*. Vazquez (1631, 1) S. 255a.

<sup>78</sup> [...] *qualitas enim et conditio appositae causae in effectum refunditur*; Vazquez (1631, 1) S. 261a.

<sup>79</sup> Vgl. z.B. Granados: [...] *ut vero scientia rem affirmans sub conditione dicatur et sit libera, seu non necessaria, satis est, si obiectum eventurum sit libere in aliqua hypothesis, quamvis numquam absolute futurum sit, haec enim est libertas conditionata, quae sufficit*. Granado (1624) I, S. 353f.

<sup>80</sup> Was Hurtado de Mendoza bestreitet. Vazquez nach Ruiz (*De Sc.*) S. 572a.

<sup>81</sup> [...] *quacumque cogitationem, cum qua arbitrium absolute operabitur, esse causam determinationis voluntatis simul cum ipsa, neque ex se sola voluntatem determinari; [...] loquor autem de cogitatione minima quam quis assignare voluerit, cum qua de facto operatura et voluntas*. Vazquez (1631, 1) S. 261b.

Wahrheitswert nicht formallogisch, sondern er hat, entsprechend der *veritas obiectiva*, ein Erkenntnisfundament in der Sache selbst, und zwar nicht in deren (gar nicht vorhandener) Kausalbeziehung, sondern in der kontingenten Koexistenz von *antecedens* und *consequens*. So bezeichnet auch der Konditional nicht mehr als eben dies: Simultaneität/Konkomitanz/Koinzidenz. Eigentlich handelt es sich also gar nicht um Konditionale, sondern nur um kategorische Aussagen *de inesse*.<sup>82</sup> Und als solche haben sie eben einen Wahrheitswert und müssen von Gott gewußt werden. Wir werden noch sehen, daß Leibniz in gewisser Weise Vazquez und Suarez vereint.

Besteht also zwischen dem *antecedens* und dem *consequens* in der *scientia media* der Suarez-Schule keine *connexio*, dann braucht man auch bei der Annahme eines beliebigen notwendigen *antecedens* (z.B. daß Gott existiert) keine Notwendigkeit des *consequens* zu folgern: Es bleibt kontingent.<sup>83</sup> Hingegen wären die Vazquezianer bei diesem Sonderfall sowieso der Auffassung, solche Konditionale mit derartigen notwendigen Akzidentien seien disparat und daher schlicht falsch, da sie eine *connexio* behaupten, wo keine sei.<sup>84</sup> Die Wahrheit und Falschheit des Konditionals rühre also aus der Verbindung, nicht aus dem Wahrheitswert der kategorischen Bestandteile her.<sup>85</sup>

Faßt man die Konditionale rein als Funktion ihrer Wahrheitswerte auf, so kann nach der Wahrheitswertetafel auch ein falsches *antecedens* zu einem wahren *consequens* führen (*ex falso quodlibet*).<sup>86</sup> In der *scientia media* tritt das *ex falso quodlibet* immer dann in kraft, wenn der Konditional kontrafaktisch ist, denn dann ist das *antecedens* immer „falsch“ (denn das *Antecedens* für sich genommen ist eine kategorische Aussage, die als kontrafaktische immer falsch ist). Für P. Geach z.B. ist das ein Anlaß, die Gültigkeit des *ex*

<sup>82</sup> Suarez XI, S. 357; [...] *ita ut propositio [...] non sit hypothetica conditionalis propria et illativa, sed simplex et cathgorica* [...] : *ergo sicut in futuris absolutis est veritas determinata per habitudinem immediatam causae ad effectum*; Suarez VII, S. 94b. Eine der *causa* im leibnizschen Sinne intrinsische Eigenschaft ist dies aber ausdrücklich *nicht* (VII, S. 94a/b) (so aber Normore (1982) S. 379f.); die später erwähnte *causa* in der dies ein Sein haben soll, ist die *causa prima*. VII, S. 95bf.; [...] *solum affirmamus talem effectum de facto fuisse coniungendum cum illa causa* [sc. Petrus]. XI, S. 355. Vgl. auch Granado: *non ex vi conditionis aut argumentationis, sed quia absolute futurus est*. Granado (1624) I, S. 363.

<sup>83</sup> *Si Deus esset, Petrus converteretur*; eine Ausnahme wäre allerdings *Si Deus iuravit*,... als *antecedens*; Granado (1624) I, S. 354 und S. 362.

<sup>84</sup> *Quia denotant illatio, ubi illatio non est*. Nach Granado (1624) I, S. 360f. Und was disparate Koexistenz im Fall kontrafaktischer Konditionale heißen soll, ist ja auch ein Problem.

<sup>85</sup> Vazquez (1631, 1) S. 262bf.

<sup>86</sup> ... wenn man den Fall des *ex falso quodlibet* nicht für die *consequentia formalis* reservieren will, die es mit den formalen Folgebeziehungen zu tun hat, die nicht wahr oder falsch sind, sondern gültig oder ungültig; für die *consequentia materialis*, um die es bei der *scientia media* geht (s.u.) wäre das *ex falso quodlibet* ausgeschlossen. Diskutiert wird dies als Fall einer unmöglichen *hypothesis* (*Si Chymaera existit, ... z.B.*); vgl. Izquierdo (1670) S. 174a/b. Von Quine wird für das *ex falso quodlibet* eine Art Wahrheitswertlücke erwogen. *Word and Object* § 46.

*falso quodlibet* für kontrafaktische (*subjunctive*) Konditionale zu bestreiten. Er bestreitet zwar nicht den (von den *scientia-media*-Theoretikern angenommenen) Wahrheitswert, aber er hält sie im Gegensatz zu der *scientia-media*-Theorie allesamt für falsch.<sup>87</sup>

Formal, wie die *vis illativa* ist, von der die Vazquez-Schule ausgeht, scheint sie logische Notwendigkeit (*necessaria connexio*) zu unterstellen<sup>88</sup> (was daher von Vazquez ausdrücklich bestritten werden muß).<sup>89</sup> Diese Folgerung zieht kritisch Alvarez OP, während V. Herice bestreitet, daß der Konditional einen notwendigen Zusammenhang bezeichnet. Eine *connexio necessaria* sei etwas anderes als eine *connexio infallibilis*, weil letztere ihre Unfehlbarkeit nur durch den Bezug auf ein unfehlbares Vorherwissen gewinne.<sup>90</sup> Damit würden die Konditionale gewissermaßen auf das Niveau der *consequentia formalis* gehoben (s.u.), von der gilt, daß jede *bona consequentia* notwendig ist.<sup>91</sup> Im Falle dieser Konditionale gilt das natürlich nur bezogen auf die Folgerichtigkeit, nicht auf die Modalität des *consequens*. Oder in klassischer Formulierung: Es handelt sich um eine *necessitas consequentiae* (*necessity by which something follows*), nicht um eine *necessitas consequentis* (*necessity of that very thing that follows*);<sup>92</sup> d.h. es ist notwendig unter der Voraussetzung, daß Gott die Welt geschaffen hat, in der das *antecedens* vorkommt (daher auch *necessitas ex hypothesi*); nicht aber existiert das *consequens* auch und in jedem Fall dann, wenn das *antecedens* nicht existiert; ebenso existieren nicht beide jeweils notwendig; also:  $N(p \rightarrow q)$ , nicht:  $Np \rightarrow Nq$ .

Die Notwendigkeit in der Folgerichtigkeit, die in gewisser Weise auch die Notwendigkeit dieses Wissens für Gott beinhaltet, muß allerdings noch weiter differenziert werden. Von Folgerichtigkeit kann hier nicht in einem univoken Sinn gesprochen werden. Hier handelt es sich um *conditionales de futuro singulari*, und d.h.: Die Form ist nicht indifferent gegen die Materie des

<sup>87</sup> „If Hitler invaded in 1941, Hitler would have conquered England“ doesn't count as true, just because Hitler didn't invade in 1941. Geach (1976) S. 91.

<sup>88</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 272.

<sup>89</sup> Obwohl ebendies die formale Implikation im Gegensatz zur materialen Implikation suarezianischer Art auszumachen scheint. Vgl. Doyle (1953) S. 29. [...] *non oportet, eas esse necessariae veritatis, solum requiritur, ut semper sint verae, et consequentia semper est bona: quae enim semel est bona, semper est bona, ut Logici docent. [...] Nihilominus contingit interdum, ut veritas conditionalis propositionis sit necessaria*; letzteres gelte aber nicht für die *scientia media*. Vazquez (1631, I) S. 263a.

<sup>90</sup> Herice (1623) S. 161a/b und S. 640b.

<sup>91</sup> Vgl. Fonseca nach Risse (1964) S. 364. Das ist zumindest auch die Folgerung von J. Pollock (1975) S. 54: *all counterfactual conditionals express necessitation*. Und Pollock S. 56: *A counterfactual always expresses necessitation*.

<sup>92</sup> Vgl. auch P. Geach (1977) S. 20; man kann auch von *de-dicto*- und *de-re*- Modalitäten sprechen; das Mittelalter hatte für die Markierung dieses Unterschiedes bereits eine sehr reiche Terminologie. (Vgl. z.B. Reinhardt (1965) S. 100f.). Diese Unterscheidung wird ja gerade bei Leibniz im Zusammenhang mit der Wahl der besten aller möglichen Welten wichtig. Schon der junge Vazquez sieht hier ähnlich wie Leibniz eine Möglichkeit zur Rettung der Freiheit; Stegmüller (1935) S. 1298.

Konditionals: sie ist nicht übertragbar auf andere Sachverhalte.<sup>93</sup> Die Behauptung der Notwendigkeit der *bona consequentia* hingegen orientiert sich an der Verteilung der Wahrheitswerte bzw. am Modell des Syllogismus, der unabhängig von seiner Materie aufgrund seiner Form wahr ist; ein Konditional seinerseits läßt sich nämlich als Enthymem, d.h. als verkürzter Syllogismus auffassen.<sup>94</sup> Eine *bona consequentia* kann dabei nicht die Wahrheitswerteverteilung  $W \rightarrow F$  haben. Das allerdings scheint zu bedeuten, daß die Akte des Willens, die hier die Materie ausmachen, mit logischer Notwendigkeit erfolgen. Daß dies sich nur *de facto* so verhält, nicht mit metaphysischer Notwendigkeit, würde die behauptete formale Folgebeziehung nicht sättigen.

Granado unterscheidet daher entsprechend zwei Arten von Konditionalen: die „*bona consequentia metaphysica*“ und die „*bona consequentia moralis*“, die nur eine moralische *de-facto*-Notwendigkeit besitzt.<sup>95</sup> Auch nach Ruiz sind die *consequentiae* notwendig, aber trotzdem handeln sie zum Teil bloß von wahrscheinlichen Sachverhalten. Diese Wahrscheinlichkeit wird von Gott allerdings ebenfalls mit Notwendigkeit erkannt.<sup>96</sup>

So gibt es auch Grenzfälle, bei denen sich die Jesuiten uneins sind, ob es hier überhaupt um irgendeine Art von Notwendigkeit geht bzw. ob es sich dabei überhaupt um Folgebeziehungen handelt. Und so unterscheiden sich diese Theologen in Hinblick auf die Konditionale, die sie zum Wissen Gottes zulassen wollen. Progressiv gestaffelt kann man dies mit Ruiz de Montoya so einteilen:<sup>97</sup>

#### I. Notwendige und rein naturale Folgen (*consecutio necessaria sive naturalis*)

1.) wegen der Kraft oder des spezifischen Zusammenhanges von *antecedens* und *consequens* (*propter vim et quidditatem antecedentis et consequentis*). Dies sind rein naturale Vorgänge, Konsequenzen aus der Natur der Sache (z.B. *si homo, est animal*).<sup>98</sup>

2.) aufgrund eines freien (aber zwingenden) Dekretes Gottes, der die unter *antecedens* und *consequens* befaßten Dinge in Verbindung wissen will. Dies ergibt dann ein Wissen über die tatsächliche Welt und unterliegt darum der *scientia visionis*.<sup>99</sup>

<sup>93</sup> *Illā vero conditionalis de futuro singulari non est forma aliqua consequentiae secundum dispositionem terminorum, quae servari possit in variis materiis.* Vazquez (1631, 1) S. 263a.

<sup>94</sup> [...] *quia argumentatio conditionate propositionis facillime reduci potest ad formam syllogisticam.* Granado (1624) I, S. 345.

<sup>95</sup> Granado (1624) I, S. 345f.

<sup>96</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 718b.

<sup>97</sup> Ruiz de Montoya (*De Sc.*) S. 569a/b, vgl. auch Granado (1624) I, S. 342.

<sup>98</sup> Das ließe sich mit der Quineschen Umformulierung von Dispositionsausdrücken in subjunktive Konditionale vergleichen. Auch Quine nimmt ja eine Abstufung von Konditionalen an, die von Dispositionsausdrücken bis hin zu völlig „unberechenbaren“ Folgebeziehungen reichen. *Word and Object* § 46.

<sup>99</sup> *Propter liberam decretum dei, volentis eas inter se copulare; sciuntur per scientiam visionis et mere liberam.* Ruiz (*De Sc.*) S. 569a/b.

Bis hierher wären wahrscheinlich auch noch die Vertreter der physischen Prädetermination einverstanden.

## II. Folgen, die den freien Willen involvieren (*consecutio libera*)

1.) Akte, die frei, aber notwendig aufeinander folgen (*libera et necessaria*): wenn die Neigung zum Ziel wirksam ist (*si amor finis sit efficax*), also eine übermächtige Inklination; z.B.: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad patrem* (Joh. 14, 28).

2.) Akte, die frei, und nicht notwendig aufeinander folgen (*libera et non necessaria*):

a) solche Folgen, die mit moralischer Unfehlbarkeit eintreten (*moraliter infallibilis*); z.B.: „Wenn Petrus mehrere Jahre in Todsünde gelebt hätte, hätte er noch andere Sünden begangen.“ Hier besteht ein *sensus illativus*, d.h. ein echter Konditional.

b) eine wahrscheinliche, aber nicht unfehlbar eintretende Folge (*probabilis et non infallibilis*). Hier besteht nur eine *sensus coexistentiae sine illatione*; z.B.: „Wenn dieser gefangene Maure zu den Christen gebracht worden wäre, wäre er konvertiert.“

Unter Jesuiten, d.h. unter *scientia-media*-Theologen, ist nur II. 2. b) strittig. Für Fabri z.B. kommen diese Konditionale nur in Frage, wenn sie von Gott durch ein Dekret miteinander verbunden werden.<sup>100</sup> Ruiz kann bei manchen solcher Sätze noch einen gewissen Zusammenhang entdecken, wie bei obigem Beispiel vom gefangenen Mauren. Konditionale hingegen, die eine *consecutio inter extrema disparata* bezeichnen, könnte man, sofern sie einen *sensus illativus* ausdrücken, für schlicht falsch halten; z.B.: Wenn Petrus durch Sevilla läuft, dann betet Paulus bei den Indianern.<sup>101</sup> Jede *bona consequentia* soll ja notwendig sein, und jede falsche unmöglich. Dies müßte richtig als bloße *propositio copulativa* formuliert werden (Petrus läuft durch Sevilla und Paulus betet bei den Indianern). Ruiz fragt sich: Wenn diese Propositionen (II. 2. b)) nicht die Wahrheit einer *consecutio* behaupten, und dennoch einen Wahrheitswert haben, was behaupten sie dann? Denn ihrer Form nach sind sie Behauptungen.<sup>102</sup> Ruiz hält es hier mit Suarez: Das, was solche Konditionale behaupten, ist bloße Konkominanz; so verstanden können sie wahr sein. Das *obiectum significatum* ist eine Koexistenz, die lediglich vom Verstand begriffen wird, ohne daß sie als solche noch einmal wirklich wäre. Insofern haben sie aber einen *conceptus interior* zum Fundament und sind nicht nur wie Sätze eines Papageien, die in Ermangelung eines solchen weder wahr noch falsch sind. Signifikativ sind sie auch nicht erst nach einem Dekret Gottes, wie die Thomisten meinen, denn der Zustand dieser

<sup>100</sup> Fabri (1669) S. 29. Die Stelle Gottes kann hier auch der Mensch einnehmen, wenn er nämlich willkürlich (sozusagen per Dekret) eine Handlung an eine bestimmte Bedingung knüpft: *Si Petrus est albus, amabo Deum*. Arriaga (I, 1643) S. 223a.

<sup>101</sup> *Si Petrus Hispali curreret, Paulus apud Indos oraret*, oder: *Si Turca dormiret, ego Ignatium eligerem ut Religionis author esset* (Granado (1624) I, S. 366), oder: *Si Petrus esset musicus, addisceret dialecticam*. (Ruiz (*De Sc.*) S. 570a; vgl. auch S. 689b). Das gilt sogar für wahrscheinliche, aber nicht infallible Folgen. Ebenda.

<sup>102</sup> [...] *aliquid aliud affirmant aut negant*. Ruiz (*De Sc.*) S. 570b. Auch Herice will dement-sprechend das „si“ des Konditionals eher durch ein *quando* oder *cum* ersetzen; Herice (1623) S. 162a.



Konditionale nach einem solchen Dekret wäre kein anderer, als er es vorher auch schon war.<sup>103</sup> Zwar ist die Wahrheit solcher Konditionale auf diese Weise nicht aus einer wie auch immer gearteten Ursächlichkeit abzulesen (auch nicht aus der göttlichen), gleichwohl seien sie aber aufgrund der Existenzsupposition unter angenommenen Umständen wißbar und notwendig.<sup>104</sup> So also sind disparate Konditionale möglich.

Nach Vazquez hingegen sind solche Sätze in der Tat einfach falsch, weil der behauptete Zusammenhang gar nicht besteht.<sup>105</sup> Es gibt z.B. auch hinsichtlich der verschiedenen Willensentscheide Gottes keinen Zusammenhang zwischen der Rettung des Pilatus und der des Judas und keinen zwischen der Sünde Adams und der Erschaffung dieses Universums—auch keinen negativen. Daß sie falsch sind, heißt nämlich in diesem Fall nicht, daß ihr kontradiktorisches Gegenteil wahr wäre. *Beide* sind falsch<sup>106</sup>—womit sich freilich der thomistische Argwohn gegen das *principle of conditional excluded middle* bestätigt fühlen kann. Ebendarum, d.h. um das *tertium non datur* zu retten,<sup>107</sup> läßt ein Izquierdo auch disparate Konditionale (*pure coniunctiva*) zur *scientia media* zu. Sie sind für ihn der kleinste gemeinsame Nenner, der *allen* Konditionalen (auch den kausalen) zugrunde liegt.<sup>108</sup> Andernfalls müßten ja auch die Konditionale der *scientia media* eine Art kausalen, die Freiheit bedrohenden Sinn haben.<sup>109</sup> Ausgedrückt wird darin also nur die suarezianische Koexistenz. Um diese Koexistenz explizit zu machen, werden *antecedens* und *consequens* gewissermaßen auf den Existenzquantor umgeschaltet: Aus „*Si Turca dormiret, Papa loquitur*“ wird „*Si somnus Turcae existat, illa loquutio Papae coexistat*.“<sup>110</sup> Daß es solche disparaten, nichtkausalen Konditionale gibt, scheint Izquierdo offenkundig: Auch tautologische Konditionale haben ja keinen kausalen Sinn, und sind

<sup>103</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 678a-679a.

<sup>104</sup> [...] *prout supponitur tanquam existens in seipsa et extra suas causas in ea temporis differentia, quae foret sub talibus circumstantiis. [...] necessitas ex suppositione existentiae satis est, ut reddatur obiectum scibile.* Ruiz (*De Sc.*) S. 689b

<sup>105</sup> *Si vero quis dicat, „si Turca mortuus est, Petrus duxit uxorem“, falsa est propositio, et mala consequentia; quia nulla prorsus est connexio antecedentis et consequentis, etiamsi simul ita eveniat [...] si vero non est causa, est falsa.* Vazquez (1631, 1) S. 261b.

<sup>106</sup> *Contra vero ubi nulla est connexio voluntatum, quia nulla etiam est obiectorum, conditionalis propositio neganda est; verbi causa, si Deus voluisset Adamum conservare in gratia, voluisset etiam facere aliud universum, vel si decrevisset etiam salvare Judam: certe haec propositiones negandae sunt. [...] non propterea sunt verae hae quae videntur ei contradictoriae, et non revera sunt [...], sed omnes istae sunt falsae.* Vazquez (1631, 1) S. 262bf. Izquierdo, der sich auf diese Stelle bezieht, nennt als Vertreter der vazquezianischen These auch Lessius, Fasolus, Arrubale, Carleton (und auch die Thomisten); dagegen aber: Suarez, Fonseca, Granado, Herice, Ruiz, Arriaga, Bernaldo de Quiros, Borull u.a.; Izquierdo (1670) S. 93bff. Vgl. auch Herice (1623) S. 162a.

<sup>107</sup> Izquierdo (1670) S. 100a.

<sup>108</sup> Izquierdo (1670) S. 93a und S. 95b.

<sup>109</sup> Izquierdo (1670) S. 93b.

<sup>110</sup> Izquierdo (1670) S. 93bf.

gleichwohl unbestreitbar wahr: *Si Petrus loquitur, Petrus loquitur*.<sup>111</sup> Eine solche Tautologie ist überdies ihrerseits in jeder gehaltvollen Hypothese implizit enthalten: *Si Petrus vocaretur, consentiret* impliziert: *Si Petrus vocaretur, Petrus vocaretur*.<sup>112</sup> In diesem tautologischen Fall ist es ja auch einleuchtend, das *antecedens* in das *consequens* einzubeziehen, sodaß sich die Affirmation des Konditionals schließlich vor allen Dingen auf das *consequens*, und das heißt: auf eine *kategorische* Aussage beziehen kann. (Gott fasse dann ja sowieso alles in einem Urteil zusammen.)<sup>113</sup> Die Hypothese eines Konditionals müßte dafür in einem solchen Konditional immer virtuell konnotiert sein; was in der Negation eines Konditionals negiert wird, ist eben diese Konnotation.<sup>114</sup>

Für disparate Konditionale spricht auch, daß ein notwendiges *consequens* aus allem folgen kann—also auch aus einem dazu disparaten *antecedens*; die logische Regel  $\neg\Diamond\neg q \rightarrow (p \rightarrow q)$  war durchaus geläufig.<sup>115</sup>

Nach Granado reicht es außerdem, wenn bei Konditionalen wie *Si Petrus esset Romae, Turca dormiret*, dieser in einem einzigen der möglichen Fälle wahr ist, denn nach den Logikern reicht es für die Wahrheit partikulärer, kontingenter Urteile, daß *ein* Fall wahr ist, während für die Falschheit *alle* falsch sein müssen. Hier muß also der Türke nur in einer möglichen Welt bei einem Rom-Aufenthalt Peters schlafen.<sup>116</sup>

Auf einer mehr psychologischen Ebene läßt sich zudem zeigen, daß wir die Gültigkeit disparater Konditionale *ex post* annehmen: Angenommen, die Hypothese ist ein Gesuch um eine Lizenz beim Ordensoberen oder Dienstvorgesetzten, so ist das *consequens* (die Beantwortung) dagegen indifferent. Frage ich einen Dritten, wie wohl die Antwort ausfallen wird, so wird er mir sagen: *Deus scit!* oder eine Vorhersage machen, die ihn in die Lage versetzt, mir hinterher zu sagen: *non tibi dixi verum?*<sup>117</sup>

Daß es nicht die *connection between the antecedent and the consequent* ist, die von einem Konditional behauptet wird, ist auch heute in der Logik eine gängige Meinung.<sup>118</sup> Wenn man dabei allerdings davon ausgeht, daß die

<sup>111</sup> Izquierdo (1670) S. 93b; *Si Petrus existeret, Petrus existeret*. S. 103b.

<sup>112</sup> Izquierdo (1670) S. 94a. Geht man also von der impliziten Tautologie aus, so ergibt sich eine Äquivalenz zwischen folgenden beiden Konditionalen: *Si existeret vocatio, existeret consensus* und *Si existeret vocatio, ipsa existente existeret consensus*. Izquierdo (1670) S. 94af. Izquierdo läßt noch etliche andere ähnliche quasi-tautologische Umformulierungen des *scientia-media*-Konditionals zu; vgl. S. 94b.

<sup>113</sup> Izquierdo (1670) S. 103bf.

<sup>114</sup> Izquierdo (1670) S. 94a; *semper est iudicium tacitum de conditione*. S. 94b. Negiert wird ja nach dieser Auffassung immer das *consequens*, nicht die Kopula. Ruiz (*De Sc.*) S. 821a.

<sup>115</sup> Boh (1982) S. 310.

<sup>116</sup> [...] *eiusmodi propositiones esse particulares et contingentes, et in his, ut Logici docent, sufficit ad veritatem una singularis vera, ad falsitatem vero requiritur omnium singularium falsitas*; Granado (1624) I, S. 363.

<sup>117</sup> Izquierdo (1670) S. 99a.

<sup>118</sup> Als Beispiel gegen eine *connection*: *It would not rain, even if the witch doctor did a rain dance*. Pollock (1975) S. 51f.

gegenteilige Annahme schlechthin die „traditionelle“ ist,<sup>119</sup> dann belehrt ein Blick auf die Jesuiten eines Besseren. Diese sind hierin nämlich sogar radikaler als z.B. Pollock, indem sie dies selbst für *kontrafaktische* Konditionale behaupten, was Pollock verneint.<sup>120</sup>

Wenn für Suarez, wie wir gesehen haben, der Konditional bloße Koexistenz denotiert,<sup>121</sup> dann bedeutet das, daß er die materiale Implikation bevorzugt, bei der das *antecedens* sogar falsch sein kann, weil sie sich in eine Disjunktion umformen läßt. Auch diese Regeln waren durchaus bekannt.<sup>122</sup>

Eine weitere Begründung disparater Konditionale liefert Ruiz durch den Hinweis, daß das *antecedens* zumeist nur einen als solchen noch nicht wirksamen Teil des Bedingungsgefüges formuliert, der aber vereint mit der Totalität *aller* (hindernden und fördernden) Umstände (die ihrerseits untereinander disparat sind) wirksam wird; auch die unvollständige Aussage, die als solche disparat ist, muß aber von Gott gewußt werden.<sup>123</sup> Gefordert wäre aber demnach letztlich die *tota hypothesis*, also die *notio completa*—eine Forderung, die sich auch bei Perez findet.<sup>124</sup>

Perez verteidigt die Möglichkeit disparater Konditionale auch damit, daß die *hypothesis* das *consequens* nur in dem Modus nach sich zieht, wie ein Akt des Versprechens seine Erfüllung (*secundum modum promissionis*).<sup>125</sup> Das war (auf andere Weise<sup>126</sup>) auch ein Argument des Suarez: Promissorische Konditionale funktionieren nämlich wie die materiale Implikation. (Jede affirmative Konjunktion impliziert einen promissorischen Konditional; der promissorische Konditional kann nach Auffassung einiger auch bloße Konkominanz bedeuten). Suarez beruft sich auf die Analyse promissorischer Konditionale, die D. Soto bietet: Sie sind äquivalent mit *kategorischen* Aussagen, und sie sind *de facto* immer wahr oder falsch, ohne durch eine *vis illationis* begründet zu werden. Eine solche *de-facto*-Wahrheit kann aber nur Gott kennen—also wie bei der *scientia media*.<sup>127</sup>

<sup>119</sup> Pollock (1975) S. 51.

<sup>120</sup> Ebenda S. 54.

<sup>121</sup> Vgl. auch Craig (1988) S. 224f.

<sup>122</sup> Johannes a S. Thoma, der seinerseits allerdings die formale Implikation bevorzugt, gibt als Beispiel für so eine Umformung: *Si sol lucet, dies est, ergo vel est dies, vel sol non lucet*. Doyle (1953) S. 9 und S. 14; materiale Implikation bedeute bloße „*concomitantia*“—also wie bei Suarez.

<sup>123</sup> *Quod autem aliae circumstantiae concurrant, est coexistentia disparatarum rerum, nullam inter se connexionem habentium*. (Ruiz liefert dann ein ausgedehntes, phantasiereiches Beispiel für eine Fahrt in die amerikanischen Kolonien). Ruiz (*De Sc.*) S. 822a.

<sup>124</sup> Perez I, S. 80b. Davon wird noch die Rede sein. Die *tota hypothesis* würde freilich das Ruizsche Argument unterminieren, da der Konditional dann nicht mehr disparat wäre; vgl. Izquierdo (1670) S. 186bf.

<sup>125</sup> Perez I, S. 89bf. Vgl. auch Ashworth (1974) S. 151ff. Dies ist auch die Position der Suarez-Schule; vgl. Knebel (1991/1) S. 273.

<sup>126</sup> Bei Perez ist hier noch etwas anderes gemeint: Die Versprechung als solche soll das Fundament für die *bonitas illationis* abgeben, wobei der Sprechende Gott ist, die *illatio* also unfehlbar ist. Davon wird gleich die Rede sein.

<sup>127</sup> [*Conditionales promissivae*] *aequivalent propositionibus categoricis, in quibus unum simpliciter de alio affirmatur; solumque differunt quod in his praedicatum non dicitur de subiecto*

Diese verschiedenen Formen haben einen systematisch genauer angebbaren Stellenwert in den Logiktraktaten der Zeit:

Der Logiktraktat der Skotisten Mastrius und Bellutius<sup>128</sup> unterscheidet die *hypothetica copulativa* ( $p \wedge q$ ) von der *hypothetica conditionalis*.<sup>129</sup> Die *hypothetica copulativa* bildet zusammen mit der *hypothetica disjunctiva* ( $p \vee q$ ) den Fall von Konditionalen, der aus zwei gleichberechtigten Teilen besteht (*ambae perfectae*). In einem spezielleren Sinne handelt es sich bei den *copulativae* um Aussagen mit einem Adverb der Zeit, des Ortes, oder der Ähnlichkeit: *Petrus dormit, quando/ubi Paulus studet; Plato fuit doctus sicut Aristoteles*.<sup>130</sup> (Die Wahrheitsbedingungen für die *copulativae* (*veritas copulativa*) formuliert Mastrius mit Hilfe des Begriffes der Kompossibilität: beide Teile müssen nicht nur in sich möglich sein, sondern sie müssen auch kompossibel miteinander sein).<sup>131</sup> Für die *hypothetica conditionalis* unterscheidet Mastrius folgende Fälle: 1.) die *hypothetica conditionalis rationalis* (Kopula: *ergo*); 2.) die *h. c. causalis* (*quia*); 3.) die *h. c. imperfecta* (*si*); diese letztere unterteilt sich in a) die *illativa in rigore* und b) die *non illative in rigore*; dieser letzte Fall ist der für die *scientia media* interessante. Hier besteht nur eine Folgebeziehung unter Voraussetzung einer Versprechung (der besagte promissorische Konditional) oder eines Satzes oder einer anderen Ursache.<sup>132</sup> Er unterscheidet zunächst wiederum zwei Fälle 1. *promissiva*: z.B.: *Si veneris ad me, dabo tibi equum*; in einem solchen Fall ist zwar die Gültigkeit unabhängig vom Ausgang, es muß allerdings der ernsthafte Vorsatz dabei sein, als *fundamentum a parte rei*. (Das wäre also der von Perez angeführte Modus). 2. der Fall der *pura conditionalis*, wofür das Beispiel *si haberem libros, libenter studerem* steht. 3. Ein letzter Fall zeigt ebenfalls die von Ruiz bezeichneten Probleme: die *illatio secundum vocem tantum*: *Si coelum tonabit, Berta filabit*. Da in diesem Fall nur eine *coexistentia temporis* besteht, könnte man ebensogut von einer *mera*

*absolute concepto, sed solum posito sub hac aut illa conditione*. Suarez XI, S. 358a. [...] *quando enim quis dicit: „Si venisses, hoc fecissem“, aliquid sine dubio affirmat, in quo potest dicere verum aut falsum*. Suarez XI, S. 359a. *Tractat etiam moralis philosophia de conditionalibus promissivis, in quibus aut non affirmatur illatio, aut non illa tantum, sed aliquid etiam ulterius affirmatur, et tamen sunt determinatae veritatis*. Ruiz (*De Sc.*) S. 690a; vgl. auch S. 689b-612b.

<sup>128</sup> B. Mastrius und B. Bellutius (1708, 1) S. 20f. Die Einteilung war höchst geläufig (*divisio celebris*); Izquierdo (1670) S. 97a. Etwas anders, aber streckenweise darauf abbildbar, die Einteilung von Pollock (1975) in: 1. *single subjunctives* 2. „even if“ *conditionals* 3. „might be“ *conditionals* und 4. *necessitation conditionals*.

<sup>129</sup> Vgl. auch Izquierdo (1670) S. 97b. Dagegen behandelt schon Occam die *copulativae* als Fall einer *consequentia*; vgl. Prantl III, S. 396. Auszuschließen sind übrigens optative (*utinam*) oder dubitative (*utrum*) Modi: *Quibus duobus modis non adiungitur propositioni aliquid enuncianti, sed orationi imperfectae suspensum sensum relinquenti*; Izquierdo (1670) S. 93a.

<sup>130</sup> Die Kopula, d.h. die Konjunktion, wird ganz traditionell als *forma* bezeichnet, die *connexio* als *materia*.

<sup>131</sup> *Ut autem sit possibilis, non sufficit utramque partem esse possibilem, sed requiritur etiam, ut sint compossibiles*. So meistens in den Logiktraktaten, vgl. Ashworth (1974) S. 272-75 und S. 157f.

<sup>132</sup> *Illatio supposita aliqua promissione aut propositione vel alia causa*. Mastrius (1708, 1) S. 20f.

*copulativa* sprechen. Eine solche Reduktion von Konditionalen auf Kopulativa ist übrigens nicht ein Zeitspezifikum; sie findet sich, wie schon gesagt, auch im 20. Jahrhundert, und z.B. auch bei P. Geach, der die entsprechenden Kopulativa allerdings noch mit entsprechenden Operatoren qualifiziert:

*Nor do we count cases, where 'if' has to be paraphrased with 'and':*

(1) *If you say that, he may hit you.*

= *Possibly (you'll say that and he'll hit you).*

(2) *If it rains, it sometimes thunders*

= *Sometimes (it rains and it thunders)*<sup>133</sup>

Gerade diese Fälle würde die *scientia-media*-Theorie allerdings fast durchgehend akzeptieren, sind sie doch nicht eigentlich Beispiele für *disparata*, sondern für das Inklinationsparadigma (1) bzw. das Wahrscheinlichkeitsparadigma (2) der moralischen Notwendigkeit, die offenbar zum Teil auch noch das aufgeführte Schema von Ruiz fundieren (II. 1. und II. 2. a).

In den Fällen, in denen der Konditional von freien Willensakten handelt, kann er bei Ruiz anscheinend eine *consecutio moraliter infallibilis* beinhalten. Für den jungen Ruiz von 1594 war dies noch die einzige Möglichkeit für eine *scientia conditionata*.<sup>134</sup> Perez hingegen kennt umgekehrt eine Fundierung (*participatio*) der moralischen Notwendigkeit durch den *scientia-media*-Konditional—nämlich da, wo diese moralische Notwendigkeit keine *necessitas physica* involviert und also anderweitig begründet werden muß. Diese These war offenbar auch von Vazquez vertreten worden. Sie steht in Konkurrenz zur *necessitas-moralis*-Theorie: Letztere soll keine Alternative zur *scientia media* sein können, sie soll vielmehr selbst in dieser fundiert sein.<sup>135</sup>

Spätestens seit Ruiz reflektiert man jedenfalls aber auch umgekehrt auf die Fundierung des *scientia-media*-Konditionals durch die moralische Notwendigkeit. Die Meinung ist einhellig, daß dies allenfalls zusätzlich in Betracht kommt, allein aber nicht hinreicht, weil es die Gewißheit des göttlichen Erkennens nicht garantieren kann.<sup>136</sup>

Nach Granado geht dies nur für solche Fälle, in denen die Wirkung (trotz theoretischer Möglichkeit des Gegenteils) wirklich *unfehlbar* eintritt.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> P. Geach (1976) S. 89.

<sup>134</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 572a/b.

<sup>135</sup> Perez II/III S. 355af. Vgl. hierzu auch Hurtado (1634) S. 15bf.

<sup>136</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 780b.

<sup>137</sup> Nicht zureichend wäre ein Fall, *quod in plurimum solet esse verum, licet interdum contingat esse falsum*, v. g. „*si mater est, diligit filium suum*“, *et si sensus illarum sit, semper ita accidere falsitatem continent, si verum solum denotent plerumque accidere, verae sunt, sed non conditionate rigorose, de quibus hic agimus, in quibus tanta est connexio rei, quae affirmatur cum hypothesi, sub qua affirmatur, ut quoties conditio ponitur, res illa affirmata ponenda sit, quamvis Metaphysice posset non poni*; z.B.: „*Si homini maxime famelico, et qui nimium desideret manducare, apponantur cibi sapidissimi, nihilque omnino, aut exterius, aut interius occurrat comestionem impediens, manducabit*“. Granado (1624) I, S. 344

Dergleichen Fälle gebe es viele, der *scientia-media*-Konditional sei aber nicht von dieser Art.<sup>138</sup>

Zum Teil wird also das sachliche Fundament solcher Konditionale nur eine Wahrscheinlichkeit begründen können. So verstehen einige Thomisten die *scientia-media*-Konditionale.<sup>139</sup> (Andere begründen sie aus den Dekreten Gottes).<sup>140</sup> Damit wird dann die Gewißheit dieser Konditionale nicht vom Wissen Gottes abhängig gemacht, sondern umgekehrt dieses von jenen; und d.h.: Gott hat auch nur ein probables Wissen davon, dann nämlich wenn das *consequens* von der Inklinatio durch die Umstände abhängt.<sup>141</sup> Für Izquierdo ist es freilich unverständlich hier nur ein probables Wissen anzunehmen, wo die *illatio* doch bei den Dominikanern sowieso durch ein Dekret bestimmt werde. Dann sollte man lieber so radikal sein, wie Navarrete, und ein solches Wissen ganz leugnen.<sup>142</sup>

Für Suarez ist die Probabilität allenfalls die epistemische Seite (und hätte dann seinen Grund in der Unzulänglichkeit des Erkenntnissubjektes), die Sache selbst ist immer determiniert, d.h. faktisch so oder so. Die Probabilität bezieht sich nicht auf den Wahrheitswert des Urteils/Konditionals, sondern auf den (subjektabhängigen) Modus, in dem es behauptet wird.<sup>143</sup> (Ähnliche Auffassungen hinsichtlich kontrafaktischer Konditionale hat D. Lewis vertreten).<sup>144</sup>

Ein bloß probabler Konditional reicht also nicht. Probabilität gibt es bei Gott nicht, sondern seine Urteile erfolgen alle nur mit Evidenz, wie Perez hierzu konstatiert.<sup>145</sup> Allerdings wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß Gott nicht auch die Wahrscheinlichkeit des Wahrscheinlichen erkennt; *diese* aber erkennt er mit Notwendigkeit und Gewißheit. Auch den Zweifel kann man zweifellos erkennen.<sup>146</sup>

<sup>138</sup> Granado (1624) I, S. 357-359. Ebendarum sei es auch nicht die *connexio*, die hier bejaht werde. Ebenda S. 352f.

<sup>139</sup> Ruiz nennt für diese Auffassung Cabrera, Ledesma und Curiel; (*De Sc.*) S. 570bf. Izquierdo erwähnt, einige seien dann aber, durch Schriftstellen überzeugt, *ad nostram casam* übergelaufen. Izquierdo (1670) S. 115b und S. 127a.

<sup>140</sup> Perez I, S. 88b

<sup>141</sup> Ruiz erwähnt hierfür aber auch Mendoza; (*De Sc.*) S. 572a. *Solch'* ein Wissen kann allerdings auch ein Engel und sogar der Mensch haben; Gott gebührt mehr. Ebenda S. 717a/b. Allerdings soll das nicht heißen, daß Gott diese Konditionale nicht *auch* kennt, sonst wüßte er ja weniger als Menschen und Engel. Izquierdo (1670) S. 112bf. und S. 125a/b.

<sup>142</sup> Izquierdo (1670) S. 125bf. und S. 126b.

<sup>143</sup> *Non solum iudico, esse probabilem, sed simpliciter iudico ita esse vel fuisse, quamvis cum formidine*, Suarez XI, S. 357.

<sup>144</sup> Bei nicht-kontrafaktischen Konditionalen begründet dann die Bestimmtheit des Faktischen die Gewißheit. (Das dürften auch die Thomisten so gesehen haben). Vgl. D. Lewis (1973) S. 437f. und Adams (1977) S. 115.

<sup>145</sup> *Deus nihil probabiliter iudicare possit, sed solum evidenter*. Perez I, S. 335.

<sup>146</sup> *Scientia, qua Deus scit contingentiam rerum, non est contingens*. Ruiz (*De Sc.*) S. 717bf.

Diese Fragen ergeben sich aus der logischen Formulierung der *scientia media*, d.h., wenn man das Wissen Gottes als ein *propositionales* versteht. An ihrer unteren Grenze haben diese logischen Probleme gar nichts mehr mit einer Theorie der Willensfreiheit oder mit Gottes Vorauswissen von freien Handlungen zu tun, wofür die *scientia media* eigentlich entwickelt worden war.

Leibniz wird dann später seine möglichen Welten ebenfalls logisch formulieren, und zwar ebenfalls mit der *necessitas moralis* als *fundamentum in re*. Möglich ist dies, weil bei Leibniz der Mensch (wie auch Gott selbst) aus seinen Motiven und Neigungen nach dem Prinzip des zureichenden Grundes determiniert ist.<sup>147</sup> Das Reich der Zwecke funktioniert nach demselben Prinzip wie das der Physik: im Sinn eines Kräfteparallelogrammes; die Resultante ist in beiden Fällen (hypothetisch) notwendig. *Ordo et connexio rerum* und *ordo et connexio idearum* sind, wie bei Spinoza, so auch bei Leibniz dasselbe. Der Konditional der *scientia media* bekommt mathematische Stringenz.<sup>148</sup> Daher ist Leibniz ausdrücklich gegen die Annahme disparater Konditionale: Diese müßten dann schon in einem göttlichen Dekret fundiert sein. Ansonsten ist für Leibniz ganz vazquezianisch die *bonitas illationis* ausschlaggebend.<sup>149</sup> Leibniz weiß auch, daß er damit Partei gegen Suarez ergreift, dessen Position er kennt<sup>150</sup> und dessen Problem er für sich auszumünzen weiß: Wenn das *antecedens* sich zum *consequens* indifferent verhält, ist der Satz/Konditional *falsch*, verhält er sich nicht indifferent, dann dient die *scientia media* nicht mehr ihrem Zweck, die Indifferenzfreiheit zu retten.<sup>151</sup>

Behauptet Leibniz damit sehr viel ungenierter als seine Vorgänger die Determination des freien Willens (was für ihn kein Widerspruch zur Willensfreiheit ist), so sind auch das Vorherwissen Gottes und seine Planungen sehr unproblematisch: (Prädestinations-) Ziele und Mittel werden zu einem Totaldekret verschmolzen. Es gibt kein Zustandekommen aus göttlichen Entschlüssen (thomistisch) und/oder äußeren Umständen (molinistisch) mehr, sondern Gott „erblickt“ all dies im Bereich seiner Möglichkeiten.<sup>152</sup> Dabei sind die kontrafaktischen Konditionale über Individuen aber unsinnig: Ein Petrus, der etwas anders täte, brächte die ganze Welt zum Kollaps.<sup>153</sup>

Entsprechend wird das Wissen Gottes in seiner logischen Formulierung sehr vereinfacht: Es wird gar nicht mehr als Wissen von kontrafaktischen

<sup>147</sup> Theodizee § 45. *Dass ich will, geben mir die umstände*; ed. Stein S. 352 (AA I, 6, S. 544).

<sup>148</sup> Leibniz, ed. Stein, S. 354f. (AA I, 6, S. 546).

<sup>149</sup> *Si nullum sit vinculum naturale seu consequentia ex reliquis positis, non potest sciri, quid sit futurum*; Grua S. 358.

<sup>150</sup> Ebenda.

<sup>151</sup> *Si indifferenter se habet, non erit vera propositio, si non indifferenter, iam non iuvat scientia media eius patronus*. Grua S. 358.

<sup>152</sup> GP VI, S. 126 (Theodizee § 42).

<sup>153</sup> Grua S. 358.

Konditionalen aufgefaßt,<sup>154</sup> sondern beschränkt sich genaugenommen auf den Fall der *mera copulativa* bzw. auf die Kompossibilität der in ihr behaupteten Konjunktion (s.o.). Die Verwendung des Begriffes der Kompossibilität bei Leibniz entspringt so gewissermaßen einer Reduktion und logischen Atomisierung. Im Grunde wird die Formulierung des göttlichen Wissens sogar auf die kategorische Aussage reduziert—freilich eine mit konditionalen Reminiszenzen: *Vera autem propositio est cuius praedicatum continetur in subiecto, vel generalius (!) consequens continetur in antecedente, ac proinde necesse est quandam inter notiones terminorum esse connexionem (!)*.<sup>155</sup> Auch Leibniz sieht also den Konditional immer noch als die „generellere“ Form an, und die kategorische Aussage als einen Unterfall desselben. Darauf verweist auch, daß er stellenweise das Subjekt als *antecedens* und das Prädikat als *consequens* bezeichnet, worin sich die kategorische Aussage als eine Schwundstufe des *scientia-media*-Konditionalen zu erkennen gibt. In gewisser Weise synthetisiert Leibniz also Vazquez und Suarez: Er übernimmt von Vazquez das konsequenzlogische Prinzip vom zureichenden Grund und verbindet es mit der mehr kopulativen Auffassung des Suarez bzw. mit dessen Auffassung dieser Konditionale als kategorischer Aussagen *de inesse*. Ähnlich der *scientia media universalissima* bei Perez entspricht dieser logischen Atomisierung dialektisch die Ausweitung auf ein holistisches Gesamtkalkül über mögliche Welten: In der alle Konjunktionen enthaltenden *notio completa* spiegelt sich die Welt als Ganze.

So gehört bei Leibniz die ganze Welt zu den Prädikaten, die eine Monade *wesentlich* und definitorisch ausmachen. Diese Ausweitung der wesentlichen und notwendigen Prädikate einer Substanz (ja das völlige Verschwinden der akzidentellen Prädikate) mag man in gewisser Weise in der *scientia media* angelegt sehen: Hat doch jeder Konditional der *scientia media* als Konditional Notwendigkeitscharakter und ist zugleich eine Aussage über kontingente Umstände und Ereignisse, die auf Individuen bezogen sind; kontingente Aussagen über Individuen erhalten also hinsichtlich zweier Momente den Status von wesentlichen Prädikaten: Sie kommen dem Individuum 1. notwendigerweise und 2. unabhängig von ihrer tatsächlichen Existenz<sup>156</sup> zu. Umgekehrt werden dem ja auch die einfachen Wesensprädikate ihrer Form nach angeglichen, wie wir bei Perez gesehen haben: *homo est animal* wird zu *si est*

<sup>154</sup> [...] *ut Media non tantum de futuribus sub conditione, sed in universum de possibilibus contingentibus*. GP VI, S. 441. Vgl. auch Knebel (1991/1) S. 287. Konditionale spielen bei ihm ansonsten vor allen Dingen eine Rolle, um Kontingenz zu formulieren: als *necessitas consequentiae*: Wenn Caesar existiert, dann überschreitet er den Rubikon. Die *hypothesis* besteht hier nicht mehr aus Umständen, sondern aus der einfachen Existenzannahme—ohne daß er das Bedingungsverhältnis zwischen Umständen und Resultat leugnen würde; letzteres ist allerdings der Monade innerlich und gehört selbst zu ihren Prädikaten.

<sup>155</sup> Couturat S. 401.

<sup>156</sup> Es handelt sich ja um kontrafaktische Konditionale.



*homo, est animal*.<sup>157</sup> Suarez begründet dies ausdrücklich damit, daß die andere Formulierung, wie sie von Thomas verwendet wird, gerade nicht den Notwendigkeitscharakter der ewigen Wahrheiten im Gegensatz zur Existenzprädikation unterstreicht; dies geschehe erst durch den Konditional.<sup>158</sup> (Suarez scheint einen ähnlichen Effekt auch durch Quantifizierung erreichen zu wollen, d.h. durch einen Allsatz: *Omne animal est sensibile*. Konditional wie Allsatz machen solche Aussagen immun gegen die möglicherweise implizierte tatsächliche Existenz ihres Subjekts, also den Universalienrealismus. Sie sind auch kontrafaktisch wahr).<sup>159</sup>

Auch Leibniz führt die ewigen Wahrheiten noch auf Konditionale zurück.<sup>160</sup> Er sieht aber auch das Problem, die in ihnen enthaltene *connexio* von Ideen noch mit einem *verificativum* zu versehen, da dies bei kontrafaktischen Konditionalen naturgemäß fehlt. Er greift hierfür nicht auf logische Determination, *veritas obiectiva* oder *formalis* zurück, sondern ganz einfach auf die Adäquation zum Denken Gottes<sup>161</sup>—was durchaus perezianisch anmutet (vgl. z.B. die Gottesbeweise).

Kann so prinzipiell jede (sogar absurde)<sup>162</sup> Prädikation in eine notwendige Wesensprädikation überführt werden, so wird damit Prädikation überhaupt univok. Das oben von Ruiz vorgetragene Stufenmodell trägt allerdings den unterschiedlichen Stufen und Notwendigkeiten der Konditionale noch Rechnung; dies ist die Konsequenz der Berücksichtigung der „Materie“ der Konditionale, die ja ihrer Form nach Notwendigkeitscharakter beanspruchen.

<sup>157</sup> Vergleichbares findet sich auch bei Hobbes; z.B. Op. lat. I, 532; vgl. Hübener (1977) S. 81. Ähnliches begegnet aber schon bei grammatischen Transformationsregeln, die zur Tiefengrammatik absoluter Termini vorstoßen sollen: *Omnis homo est risibilis* wird bei Occam umgeformt zu *Si est homo, est risibilis*. Pinborg (1972) S. 106f.

<sup>158</sup> *Disputationes Metaphysicae* 31. 12. 40; nach Honnefelder (1990) S. 266. Dies gilt dann *etsi Deus non daretur*; vgl. auch Hellin (1963) S. 35 und S. 40f. Nach Fabri sind solche Formulierungen für Gott allerdings nicht nötig und begründen nicht auch noch ein *viertes* Wissen in Gott. Fabri (1669) S. 25 und S. 28.

<sup>159</sup> *Disputationes Metaphysicae* 31. 12. 45; vgl. auch Honnefelder (1990) S. 267. Für Allsätze gilt dies deshalb, weil ihre Termini nicht für konkrete Individuen supponieren. Die Intensionen der Essenzen werden extensional interpretiert und die entsprechenden Aussagen so gegen ihre *ontological commitments* immunisiert. Occam und Buridan hatten statt der Konditionalisierung den Weg *negativer* Aussagen gewählt: Diese brauchen für nichts zu supponieren, da sie ihrer Form nach wahr sind; wohingegen positive Aussagen, die von Nichtexistentem sprechen, auch dann falsch sind, wenn sie analytisch, ja tautologisch sind (z.B. ist die Aussage *chymaera est chymaera* immer falsch). Vgl. Buridan, *Quaestiones in Metaphysicam* Lib. IV, q. 13. Als Immunisierung gegen ontologische Implikationen ist das ein Schritt in die Hypothesisierung des Wissens, in das Ausweichen in den Raum des Möglichen, wie Gilson dies konstatiert hat—eine These, die man ansonsten fragwürdig finden kann und die jedenfalls nicht den Grund für die Entwicklung des Begriffes der möglichen Welten angibt.

<sup>160</sup> *Pour ce qui est des veritez eternelles il faut considerer, que dans le fonds elles sont toutes conditionnelles et disent en effet: telle chose posée, telle autre chose est.* GP V, S. 428.

<sup>161</sup> GP V, S. 429.

<sup>162</sup> Notwendig wahr ist ja auch die Aussage: *si lapis est animal, est sensibilis*. Vgl. *Disputationes Metaphysicae* 31. 12. 45 und Honnefelder S. 267. Selbst Aussagen wie: *Ad chimaerizandum requiritur chimaera* sind wahr, weil sie umformuliert werden können zu: *Si chimaerizatio fit, chimaera chimaerizatur*. Ashworth (1985) S. 156f.

Man könnte auch mit P. King<sup>163</sup> unterscheiden zwischen den Konditionalen einerseits, die auf der sprachlichen Ebene angesiedelt sind und durch den Rekurs auf syntaktische Axiome inhaltlicher Art gekennzeichnet sind, und andererseits den *rules of inference*, die auf metasprachlicher Ebene logische Regeln formulieren und in denen *antecedens* und *consequens* ebenso „gebraucht“ (*to use*) wie auch „angeführt“ (*to mention*) werden; letztere ermöglichen erst den genannten Rekurs.<sup>164</sup> Bei ersteren kann man von Wahrheit und Falschheit<sup>165</sup> sprechen, bei letzteren eher von Gültigkeit (*validitas*) bzw. von der *bonitas consequentiae*.<sup>166</sup> Die *rules of inference* formulieren die Definitionen der Wahrheitswertetafel.<sup>167</sup> In der scholastischen Logik (z.B. bei Buridan) fallen beide unter die Gattung *consequentia*, die letztere als *consequentia formalis* (sie ist allein durch ihre Form, d.h. für alle möglichen Terme wahr), erstere als *consequentia materialis*.<sup>168</sup>

Es ist nach dem oben Gesagten nicht verwunderlich, daß dieser Unterschied zwischen einer metalogischen Beziehung (*bona consequentia*) und einer *enuntiatio conditionalis* bei den Logikern gerade zur Zeit der *scientia-media*-Theorie verlorengeht. Beide werden jetzt durch dieselbe Definition bestimmt; d.h. alle wahren Konditionale sind notwendig und alle falschen unmöglich.<sup>169</sup>

Occam unterscheidet die *consequentia materialis* noch einmal in eine *consequentia materialis simpliciter* (beinhaltet die Regeln der strikten Implikation ( $\neg\Diamond(p\wedge\neg q)$ ), die aus semantischen Gründen (nicht aus syntaktischen, wie die *consequentia formalis*) gültig ist, d.h. aufgrund der Bedeutung ihrer Terme,<sup>170</sup> und die *consequentia materialis ut nunc* (beinhaltet die Regeln der materialen Implikation ( $\neg(p\wedge\neg q)$ ), die nur mit einem Zeitindex versehen wahr ist. (Z.B.: *omne animal currit, ergo Socrates currit*).<sup>171</sup>

<sup>163</sup> P. King (1985) S. 59-63.

<sup>164</sup> Wobei sich hier das Problem des infiniten Regresses stellt: die Regel der Anwendung (bzw. als Rechtfertigung) der Regel der Anwendung der Regel usw.

<sup>165</sup> Bzw. Interpretation und Wahrheitsfunktionalität.

<sup>166</sup> Wobei es entweder eine *consequentia bona* oder gar keine *consequentia* ist.

<sup>167</sup> ... und zwar auch modal; ungültig sind danach folgende Formen:  $w \rightarrow f / \Diamond \rightarrow \neg\Diamond / \Box \rightarrow \neg\Box$ —wobei das Notwendige aus allem, einschließlich dem Unmöglichen folgt; daraus ist ersichtlich, daß die Regeln der Gültigkeit inhaltlich kontraintuitiv sein können.

<sup>168</sup> Wobei die formalen *consequentiae* die Regeln für die materialen formulieren. Vgl. Moody (1953) S. 77. Vgl. auch Doyle (1953) S. 23f. Mit Hilfe der ersteren formuliert Buridan die traditionellen Regeln der Aequipollenz, Konversionen usw., Konjunktionsbeseitigung, Adjunktionseinführung, *Ex Falso quodlibet*, den Syllogismus etc. etc.; vgl. Moody (1953) S. 70-73.

<sup>169</sup> Ashworth (1968) S. 182; Fonseca nimmt allerdings solche über *futura contingentia* und solche, die in einer moralischen Notwendigkeit fundiert sind, davon aus. Ebenda.

<sup>170</sup> Es handelt sich dann eigentlich, wie bei allen echten Konditionalen, um ein Enthymem: Wenn ein Mensch läuft, läuft ein Lebewesen; die unterdrückte Prämisse: Jeder Mensch ist ein Lebewesen. Vgl. Moody (1953) S. 73.

<sup>171</sup> Moody (1953) S. 73-80. Allerdings ist dies nur in dem Sinne eine materiale Implikation, daß sie denselben Regeln gehorcht; vgl. Pinborg (1972) S. 175f. Die Unterscheidung findet sich wohl erstmals in der *Ars Meliduna* (Pinborg S. 170, S. 70, S. 72f. und S. 75) und hält sich dann durch; z.B. findet sie sich bei M. Siliceus; vgl. Risse (1964) S. 317. Fonseca kennt die Unterscheidung von materialer und strikter Implikation; Ashworth (1968) S. 228.

Vergleicht man dies mit den Konditionalen der *scientia media*, die allesamt der Klasse der *consequentia materialis* angehören,<sup>172</sup> so gehören sie durch ihren Zeitindex, der in den im *antecedens* formulierten *circumstantiae* enthalten ist,<sup>173</sup> zur *consequentia materialis ut nunc*. Mit der *consequentia materialis simpliciter*, die bestimmt ist durch das, wofür sie in jeder möglichen Zeit stehen kann, hat sie gleichwohl gemeinsam, daß sie kontrafaktisch ist, d.h. der Zeitindex kann sich auch auf andere mögliche Welten beziehen. Bei Leibniz hingegen kann es dann den Unterschied zwischen den beiden Formen gar nicht mehr geben: Da das *antecedens* immer schon die ganze Welt bzw. die *notio completa* des Individuums enthalten müßte, ist das *consequens* ohnehin analytisch,<sup>174</sup> wie in der *consequentia materialis simpliciter*. Sie ist aber nur deshalb eine solche, weil sie alle möglichen Indices immer schon enthält.

Die *consequentia materialis ut nunc* wurde nicht von allen als gültig anerkannt, jedenfalls aber für wissenschaftlich unbrauchbar gehalten.<sup>175</sup> Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die *scientia media* (die zu diesem Zweck die *c. m. ut nunc* der *c. m. simpliciter* annähert) aus theologischen Gründen eine enorme Aufwertung dieser obskuren Gattung von Konditionalen vornimmt, indem sie sie zum wesentlichen Bestandteil des göttlichen Wissens erhebt und zur Grundlage seines Schöpfungs- und Heilsplanes macht.

### 3.2 Perez

Für Perez gibt es, entsprechend seiner Tendenz zur Multiplikation der göttlichen Wissensarten, nicht nur eine logisch begründete *scientia conditionata*, sondern auch eine *scientia disiuncta*; einigen *recentiores*, die dies bestreiten, sei entgegenzuhalten: So wie die *scientia conditionata*, so ist auch die *scientia disiuncta* von der *scientia visionis* zu unterscheiden: Sie, die in Satzform als kontradiktorische Disjunktion formuliert wird, behauptet nicht die Existenz eines bestimmten Teiles der Disjunktion, ist aber gleichwohl ihrer logischen Form nach immer wahr und muß darum von Gott immer gewußt werden. Das gilt natürlich nicht, wenn der eine Teil der Disjunktion notwendig ist, und/oder der andere, oder überhaupt ein Teil, unmöglich ist; dann ist ja die Existenz eines Teiles determiniert und dieses Wissen von der

<sup>172</sup> [...] *requirunt bonam illationem et consecutionem, non formalem, ut sic dicam, sed materialem*. Suarez XI, S. 358. Fonseca (1567) S. 235 unterscheidet die *consequentia materialis* in die *consequentia probabilis* und die *consequentia necessaria*; zu den *probabilia* gehört ein klassisches Beispiel der *necessitas moralis*: *Haec mulier est mater, ergo diligit filium*.

<sup>173</sup> Nicht allerdings bei Ruiz de Montoya.

<sup>174</sup> Als analytische handelt es sich dann letztlich, d.h. bei Explikation der Prädikate, um eine *consequentia formalis*, was Buridan für die Evidenz einer *consequentia materialis* auch fordert (vgl. Moody (1953) S. 76f.).

<sup>175</sup> Albert von Sachsen spricht von *consequentiae vulgares*; Moody (1953) S. 79. Sie sind die einzigen gültigen Konsequenzen über kontingente Individuen; wegen des *existential import* der Kopula darf man nach W. Burleigh hier aber nur etwas schließen, wenn sie tatsächlich existieren—anders als in der *scientia media*. Pinborg (1972) S. 170.

*scientia visionis* nicht verschieden; *veritas disiuncta* und *veritas determinata* sind dann nicht mehr voneinander zu trennen.<sup>176</sup>

Zwar ist die *scientia disiuncta* nur eine unbestimmte hinsichtlich der Existenz (*respectus existentiae termini indeterminatus*), aber darin unterscheidet sie sich nicht von der *scientia simplicis intelligentiae* und ist also nicht, wie manche meinen, ein unvollkommenes und darum Gottes unwürdiges Wissen. Es handelt sich zwar um eine *necessitas vaga*, aber als solche hat sie einen eindeutigen Wahrheitswert und gehört damit zum Wissen Gottes.<sup>177</sup> (Wenn aber die Disjunktion in einer Unbestimmtheit der Sache selbst liegt, wäre ein Wissen Gottes davon als von einem Bestimmten ein Irrtum und kein Wissen).<sup>178</sup>

Im übrigen aber muß, wer das in der *scientia media* eingeschlossene Wesen des freien Willens erkennen will, ein solches disjunktives Wissen haben; der freie Wille ist ja das Vermögen zu einer kontradiktorischen disjunktiven Alternative.<sup>179</sup> Genau dafür ist die *scientia disiunctiva* deshalb bei Perez auch gedacht; alle anderen Disjunktionen unterscheiden sich ja nicht von der *scientia media* und der *scientia simplicis intelligentiae*, die die Dinge als bloß mögliche, also als hinsichtlich ihrer Existenz disjunktiv affirmierte enthält.<sup>180</sup> Beim freien Willen besteht diese Disjunktion aber auch, wo seine Existenz bereits affirmiert ist; die eigentliche *scientia disiunctiva* gehört also in den Raum der *scientia media*, nicht in den der *scientia necessaria seu simplicis intelligentiae*.<sup>181</sup>

Darum ist ja auch die *veritas determinata* der *scientia media* über eine solche Disjunktion manifest zu machen, nämlich über das *principle of conditional excluded middle*: „Wenn Petrus eine Berufung erfährt, wird er sich bestimmt entweder aus freiem Willen bekehren oder ebenso frei die Bekehrung unterlassen“.<sup>182</sup> Man kann hier ja die *hypothesis* auch einfach fortlassen und behält dann eine *propositio disiunctiva absoluta* zurück (*vel existit omissio vel conversio*), die von Gott gewußt werden muß.<sup>183</sup> Das scheint freilich wie bei Granado auf die (von Perez aber abgelehnten) disparaten Konditionale hinauszulaufen; dasselbe gilt für eine andere disjunktive Formulierung der *scientia media*, die sie auf Simultaneität zu reduzieren scheint: *scientia media connectitur cum hoc disiuncto*, „*vel non*

<sup>176</sup> *Repugnabit ergo Deo cognitio disiunctiva circa extrema, quorum alterum est necessarium, alterum impossibile*; so z.B.: *homo est rationale aut irrationale animal*. Perez I, S. 183b. [...] *quia cognitio eo ipso, quod esset disiunctiva, non satis penetraret obiectum*; ebenda.

<sup>177</sup> Perez I, S. 182b und S. 183a/b.

<sup>178</sup> *Quare cognoscenti perfecte obiectum ut existens in eo statu non debet ulla determinatio apparere*. Perez I, S. 184a.

<sup>179</sup> Perez I, S. 182b.

<sup>180</sup> Oder allgemeiner: *necessarie connectitur cum eo, quod operatio existit, vel non existit*; I, S. 88a.

<sup>181</sup> Perez I, S. 183a/b.

<sup>182</sup> *Si Petrus vocaretur a Deo, ut convertatur, vel determinate convertetur libere, vel determinate libere omittet conversionem*, Perez I, S. 203a.

<sup>183</sup> Perez I, S. 203b.

*existit hypothesis, vel existit simul cum operatione*“.<sup>184</sup> Andererseits soll die *bonitas illationis* nach Perez auch im *status absolutus* gelten; wenn dies, dann aber auch *a fortiori* im *status conditionatus*.<sup>185</sup>

Die *scientia media* bezeichnet jedenfalls damit eine unbedingte logische Notwendigkeit (*ex hypothesi*): Wenn die *hypothesis* existiert, dann ist ein Widerstand gegen das Eintreten der Handlung unmöglich (*impossibilis est resistentia in sensu composito*). Oder als (hypothetischer) Syllogismus formuliert:

Wenn die *hypothesis* existiert, dann auch die Handlung.

Die *hypothesis* existiert.

Ergo: die Handlung existiert.<sup>186</sup>

Perez gehört überdies zu denen, die bestreiten, daß Gott eine disparate *hypothesis* und die entsprechenden Konditionale kennt, wie z.B.: „Wenn der Türke (der weit weg ist) tanzen wird, werde ich heilig sein.“<sup>187</sup> Diese *conditio* (die ja überdies ein weiteres Handlungssubjekt einschließt) variiert das Ereignis in keiner Weise, sie könnte ebenso gut fortfallen.<sup>188</sup> D.h. solche Aussagen sind eigentlich gar keine Konditionale, sondern kategorische Aussagen und gehören eher in die *scientia visionis*.<sup>189</sup> (Daraus folge aber nicht, daß *alle* Konditionale sinnlos seien, wie einige meinten).<sup>190</sup> Suarez, Fonseca und dann Ruiz de Montoya hatten die Möglichkeit solcher *disparata*, wie gesagt, noch behauptet. Perez ist hier mit seiner vazquezianischen Gegenposition wohl auch von seinem Lehrer Hurtado de Mendoza beeinflusst, der dies ebenfalls schon bestritten hatte.<sup>191</sup>

Dasselbe gilt für Perez' Schüler und Nachfolger Esparza, der diese Koexistenz als vom Schöpfungswillen Gottes abhängig für zufällig hält.<sup>192</sup> Insofern ließe sich allenfalls eine Beziehung über die *scientia media reflexa* (s.u.) herstellen, denn diese würde auch noch den die disparaten Komponenten zusammenordnenden Schöpfungswillen Gottes einer Regel unterwerfen.<sup>193</sup> Erst dann hätte, wie bei Leibniz, wirklich *alles* einen zureichenden Grund. S. Mauro

<sup>184</sup> Perez I, S. 88a.

<sup>185</sup> Perez I, S. 203b.

<sup>186</sup> Perez I, S. 88a-89a.

<sup>187</sup> [...] *nec cognoscit futura conditionata, quorum sit disparata hypothesis, seu impertinens et inutilis, ut est haec: „Si Turca saltaverit, ego ero sanctus“*; I, S. 204a. *Negant aliqui antecedens* [sc. daß Gott sie nicht kennt], *sed ego illud concedo*; Ebenda.

<sup>188</sup> [*Conditio disparata*] *non affert eventui ullam varietatem; sive enim ponatur conditio, sive non ponatur, idem eveniet*; Perez I, S. 204a.

<sup>189</sup> [...] *non erit proprie conditionatum, sed absolutum*; Perez I, S. 204a.

<sup>190</sup> Perez I, S. 204a.

<sup>191</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 273.

<sup>192</sup> *Quia quod actus nostri coexistant, vel non coexistant tali conditioni, subest directe soli liberae electioni Divinae; atque respectu electionis creatae idipsum est pure casuale ac fortuitum*. Esparza (1685) S. 66a.

<sup>193</sup> Esparza (1685) S. 66a/b.

lehnt gerade auch darum die *scientia media reflexa* ab;<sup>194</sup> disparate Konditionale seien nur in der *scientia visionis* wahr oder falsch.<sup>195</sup> Für Esparza sind es gerade die Konditionale der *scientia media reflexa*, die disparat sind.<sup>196</sup> Eine vazquezianische Auffassung des Konditionals in Verbindung mit der Ablehnung der *scientia media reflexa* scheint also typisch für das Collegio Romano zu sein. Das gilt auch—*mutatis mutandis*—für Perez, wie wir sehen werden.

Auch Perez will, wie schon gesagt, im Konditional eine echte *connexio* sehen, und nicht nur eine bloß zufällige zeitliche Konkomitanz.<sup>197</sup> Ganz vazquezianisch hält er an der *bonitas consequentiae* fest:

*omnis propositio conditionata est vera propter bonitatem consequentiae [...]: vera igitur est scientia media propter bonitatem illationis; cum enim illam affirmat, falsa esset, si deficeret.*<sup>198</sup>

Andererseits kennt er theologisch begründete Ausnahmen: Etwas kann von seiner Natur her disparat sein, aber übernatürlich durch göttliche Einrichtung in einen Zusammenhang gebracht werden; so z.B. der Empfang der Gnade anlässlich der Abwaschung durch das Wasser in der Taufe.<sup>199</sup>

Ein anderer Grenzfall sinnvoller Konditionale ist der, der eine unmögliche und chymärische *hypothesis* enthält, wie z.B. „Was würde ich tun, wenn ich der Erzengel Michael wäre?“<sup>200</sup> Im Prinzip gehorchen ja solche Sätze denselben Bedingungen, die für eine normale *scientia media* ins Feld geführt werden.<sup>201</sup>

Einige haben hier behauptet, Gott habe von solchen Konditionalen ein anderes Wissen, als von Konditionalen mit einer möglichen *hypothesis*, nämlich in bloßes Wissen *de facto*, d.h. eines, das faktisch ebenso auch ein anderes sein könnte. Ruiz hingegen ordnet sie lieber in die *scientia simplicis intelligentiae* ein, nicht in die *scientia media*.<sup>202</sup>

<sup>194</sup> Mauro (1687) I, S. 154a.

<sup>195</sup> Ebenda.

<sup>196</sup> Esparza (1687) S. 66a.

<sup>197</sup> Vgl. auch Perez I, S. 203f.

<sup>198</sup> Perez I, S. 322b.

<sup>199</sup> [...] *conditiones disparatae ex sua natura, quae vel ex institutione divina, vel alio ex capite redderetur utiles, ut de facto ad infusionem gratiae ablutio per aquam reddita est utilis conditio in Sacramento baptismatis: iam enim tunc non sunt disparatae conditiones.* Perez I, S. 204a.

<sup>200</sup> *Quid facerem ego, si essem Angelus Michael?* I, S. 204b. Vgl. auch Granado: *Si homo esset equus, angeli praedestinentur.* Dies weiß Gott nicht, insofern er es affirmiert, sondern insofern ein Mensch diesen Gedanken haben könnte; und die Gedanken des Menschen sind ihm nicht verborgen. Positiv weiß er aber Sätze wie: *Si ego non essem Deus, non ita amarem Iustos.* Granado (1624) I, S. 354, S. 359 und S. 362f. Der folgende Konditional ist nach Izquierdo, obwohl tautologisch, nicht notwendig, sondern unmöglich: *Si Deus revelaret, secundum Deum esse existentem, secundus Deus esset existens.* Izquierdo (1670) S. 109b. Das kann aber nur theologisch begründet sein, denn eigentlich kann aus einem unmöglichen *antecedens* alles Mögliche folgen.

<sup>201</sup> Z.B. muß Gott dann eine Antwort auf die Frage haben: *Si chymaera esset rationalis et aliquis pauper ab ea peteret eleemosynam, daretne illi?* Arriaga (I, 1643) S. 215b. Auch hier gilt das *principium exclusi tertii* usw.; Arriaga, ebenda S. 223b.

<sup>202</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 823b.

Andere bestreiten überhaupt, daß Gott solche Sätze kennt.<sup>203</sup> Arriaga hält sie für unnütz für die göttlichen Planungen und fürchtet, man könne die *scientia media* mit solchen Spekulationen lächerlich machen.<sup>204</sup>

Aus einer unmöglichen Hypothese kann freilich auch nach der mittelalterlichen Logik alles Mögliche folgen:  $\neg\Diamond p \rightarrow (p \rightarrow q)$ .<sup>205</sup> Entsprechend kennt nach Izquierdo Gott solche Konditionale in der Tat (und zwar in der *scientia media*): ein disparater Konditional, der die Existenz einer Chimäre mit der *loquutio Petri* verbindet, ist ja wahr, obwohl der disjunkte Konditional aus der Nichtexistenz der Chimäre und der *loquutio Petri* ebenso wahr ist. Die beiden Konditionale verhalten sich nicht kontradiktorisch zueinander.<sup>206</sup> Nichts folgt allerdings aus der chimärischen Annahme, es existiere ein zweiter Gott, denn dies zerstört die Möglichkeit jeder Kausalität in der *causa prima*.<sup>207</sup>

Perez hält diese Sätze ebenfalls für einen normalen Fall der *scientia-media*—vorausgesetzt, man führt sie auf mögliche Wahrheiten zurück.<sup>208</sup> Z.B. ist der Satz: „Wenn Petrus Flügel hätte, könnte er fliegen“ (*si Petrus haberet alas, posset volere*) sogar auf triviale Weise wahr, denn *alles*, was Flügel hat, kann fliegen.<sup>209</sup> Anders als für den Suarezianer Izquierdo darf dies aber keine disparate Konditional sein. Wenn aber ein Zusammenhang mit dem *consequens* besteht, kann selbst ein logischer Unsinn wahr werden.<sup>210</sup>

Der genannte Beispielsatz wäre demnach in folgender Weise denkbar: „Wenn ich der Erzengel Michael wäre, und Gott mir dieselbe Gnade geben würde, die er ihm gegeben hat, dann würde ich (ebenso) im Guten beharren.“<sup>211</sup> Solche Fragen werden zu Recht bei Leibniz obsolet, insofern nach dem Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren dies überhaupt kein Satz über mich, sondern über den Erzengel Michael ist.<sup>212</sup>

Andererseits wäre molinistisch die Existenz desselben Typs von Gnade (bei numerischer Verschiedenheit), wie Perez sie hier als Erweiterung der *hypothesis* vorschlägt, noch kein Grund für denselben Effekt (hier: die

<sup>203</sup> Dazu gehört wohl auch Perez' Gegner Arriaga; vgl. Knebel (1991/1) S. 273f.; z.B. aber auch Fabri (1669) S. 25, aber nur *praeter illam, quas videt ex impossibile sequi impossibile*.

<sup>204</sup> Arriaga (I, 1643) S. 223a.

<sup>205</sup> Vgl. auch Boh (1982) S. 310.

<sup>206</sup> *Unde patet [...] contingentia hypothetica coexistura tali chymaerae per scientiam mediam cognosci a Deo*. Izquierdo (1670) S. 183b.

<sup>207</sup> Ebenda S. 178bf.

<sup>208</sup> [...] *non alia scientia requiritur [...] . [...] ut sint veritates, reducendas esse ad aliquem veritatem possibilem*; Perez I, S. 204b.

<sup>209</sup> Perez I, S. 204b. Perez kannte vermutlich keine Pinguine und Strauße ...

<sup>210</sup> Perez beruft sich für diese Lösung auf Petrus Aureoli; Perez I, S. 204b.

<sup>211</sup> „*Si ego essem Angelus Michael et mihi Deus dedisset gratiam, quam illi dedit, in bono perseverassem*“, *quia scilicet Angelus Michael cum illa gratia perseveravit in bono*. Perez I, S. 204b.

<sup>212</sup> Die leibnizsche Behauptung, es sei unsinnig, wenn *ich* jemand anders sein wolle, kann man antizipiert sehen in der jesuitischen Diskussion von Chimären: Zu diesen wird z.B. gerechnet, daß ein Mensch als er selbst, d.h. als ein Mensch, ein Engel sein will. Vgl. Doyle (1995) S. 803.

Annahme der Gnade);<sup>213</sup> Perez ist hier nicht Molinist. Ununterscheidbare Gnaden haben bei ihm dieselben Effekte, sind also nicht nur „moralisch identisch“, sondern gänzlich. Dies ist, wie S. K. Knebel zeigen konnte, die Wurzel von Leibniz' *principium identitatis indiscernibilium*.<sup>214</sup> Zumindest in unserem Fall beschränkt Perez aber das *principium identitatis indiscernibilium* auf die Gnade; die Personen sind trotz Ununterschiedenheit in der *hypothesis* (ich *bin* Erzengel Michael) noch in irgendeiner Form unterscheidbar, sonst wäre der Konditional völlig gehalten.

Für Mauro machen, ähnlich wie bei Leibniz die in beiden Personen enthaltenen kontradiktorischen Prädikate den Konditional unmöglich: *Si Lucifer fuisset Michael* ist eine unmögliche *hypothesis*, weil damit ein Subjekt postuliert wird, das Sünde und Nicht-Sünde vereint.<sup>215</sup>

Ein genereller Einwand gegen kontrafaktische Konditionale überhaupt ist, daß Gott hier ja vorstellungsweise und hypothetisch Fiktionen entwirft—eine kindische Spielerei, die seiner unwürdig ist. (Eigentlich müßte also Gott wie Newton sagen: *hypotheses non fingo*). Man könnte sogar sagen, daß es sich dabei um einen Fall von göttlichem Irrtum handelt. Gott würde dabei z.B. fingieren, Petrus jetzt zu berufen, was aber faktisch nicht geschieht. Qua Fiktion ist also diese Annahme irrtümlich.<sup>216</sup> Perez unterscheidet in seiner Antwort auf diesen Einwand zunächst zwei Arten von *fictions*:

- a) Fiktionen, die in einem Urteil bestehen, das die Existenz von etwas affirmiert, das tatsächlich nicht existiert.<sup>217</sup>
- b) eine Vorstellung, die etwas Nichtexistentes imaginiert *ohne* affirmierendes Urteil;<sup>218</sup> dies ist dann zwar kein Irrtum, aber doch ein Träumen mit offenen Augen.<sup>219</sup>

<sup>213</sup> *Quare fieri potest, ut duorum, qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur, et alter in infidelitate permaneat.* Molina (1595) S. 37a. Im Gegensatz zur molinistischen Gnade bewirkt die *praemotio physica* immer denselben, eindeutigen Effekt; vgl. Schneemann (1879) S. 20.

<sup>214</sup> Vgl. Knebel (1994).

<sup>215</sup> Mauro (1687) I, S. 154a/b.

<sup>216</sup> *Deum fingere entia rationis, quia quando dicit, „Si Petrus vocatus fuerit, respondebit“, fingit saltem apprehensive, Petrus nunc vocari.* Perez I, S. 204b. Den fiktionalen, ja halluzinatorischen Charakter der göttlichen Wirklichkeits-/Welt-Simulation betont auch Normore (1985) S. 15f. Ebenso lautet ein Einwand gegen die Fiktionen in einem *esse obiectivum* bei Esparza: Sie seien chimärisch und enthielten bei Kontrafaktizität keinerlei Bestimmtheit, weil weder das kontingente, in sich bestimmte Objekt existiert, noch seine (indifferente) *causa proxima*, die das Objekt extrinsisch bestimmen könnte. Esparza (1685) S. 58bf.

<sup>217</sup> [...] *consistere in iudicio affirmante aliquid esse, quod non est.* Perez I, S. 204b.

<sup>218</sup> Die Trennung des Satzes (*apprehensio* bei Perez) vom eigentlichen, voluntaristisch als *assensus* verstandenen Urteil (bzw. als *dissensus* im Fall der interessanteren Negation), ist eine verbreitete Auffassung in dieser Zeit. Aristoteles kennt dies noch nicht; vgl. W. Hübener (1985) S. 75-79. Nach A. Koyré (*Descartes und die Scholastik*, Darmstadt (1971) S. 69) heißt das, den Urteilsakt wie einen Glaubensakt auffassen. – Bei Perez findet sich dies z.B. auch I, S. 19a/b. Młodzianowski referiert Perez so, daß jede Wahrheit als ein *bonum* erkannt werde: Das Gute ist das Ziel auch des Intellektes, daher ist der *assensus* des Willensaktes im Urteil eingeschlossen. Wieder also eine Verbindung von *bonum* und *verum*. Młodzianowski (1666) S. 114bf. Eine ähnliche



Keiner von beiden Fällen trifft aber für Gottes *scientia media* zu. Eine derartige „halbirrümliche“ (*semierronea*) und „halbfalsche“ (*semifalsa*) Imagination dient ja zu nichts. Ein bloß im Konjunktiv formulierter Konditional (*modus subiunctivus*) reicht aus und hat mit dem ersten Fall gemeinsam, daß es sich dennoch um ein Urteil (*modus iudicativus*) und nicht nur um eine („verträumte“) Vorstellung (*apprehensio*) handelt; andernfalls brauchte der Konditional ja auch keinen Wahrheitswert zu haben.<sup>220</sup>

Dies läßt sich in der erwähnten disjunktiven Weise begründen: Entweder die *hypothesis* existiert nicht, oder sie existiert simultan mit der entsprechenden Handlung:  $(p \rightarrow q) \leftrightarrow [\neg p \vee (p \wedge q)]$ <sup>221</sup> Die Reduktion auf bloße Simultaneität mutet natürlich suarezianisch an; Perez hält aber an der *connexio* fest. Auch ist es wichtig, daß bei dieser Formulierung, im Gegensatz zum *principle of conditional excluded middle*, eben nicht nur eine vergleichsweise triviale Disjunktion behauptet wird, sondern daß der Sprecher sich auf die Behauptung eines konkreten sachlichen Zusammenhangs verpflichtet.<sup>222</sup>

Die Verbindung vom „träumenden“ Gott und Konditionalen macht den für Perez eigentümliche Zusammenhang von Psychologie und Logik<sup>223</sup> deutlich:

Er hält zwar vazquezianisch an der *connexio infallibilis* fest und wehrt sich gegen disparate Konditionale. Andererseits ist seine Begründung nicht formallogisch wie bei Vazquez. Wie Suarez fürchtet er in diesem Fall um die Freiheit, da die Notwendigkeit des *consequens* eine Notwendigkeit der aus der *hypothesis* folgenden Handlung wäre. Vielmehr ist die Folge *ex parte obiecti*, d.h. von seiten des Menschen, ganz frei.

Verbindung von Urteils- und Willensakt findet sich aber auch bei Descartes (in der 4. Meditation), für den dies die einzig mögliche Quelle des Irrtums ist. Ebenso versteht Leibniz Descartes' Meinung, Gott habe die ewigen Wahrheiten frei geschaffen: Gemeint sei hier bloß der Willensakt Gottes, der die entsprechenden Sätze zu affirmativen oder negativen mache und so mit einem Wahrheitswert versehe. GP VI, S. 227 (*Theodizee* § 186).

<sup>219</sup> [*Consistit in apprehensione imaginante aliquid esse, quod non est, [aber:] sine iudicio discernente verum a falso, quod sine falsitate contingere potest, non tamen sine delusione, et somnio quodam vigilantis.* Perez I, S. 204b.

<sup>220</sup> *Quid enim opus Deo hac semierronea et semifalsa imaginatione? Sufficit Deo cognoscere hypothesim per illum modum cognitionis, quem verbo modi subiunctivi exprimere solemus [...]. [modus iudicativus:] nam qui dicit „si vocatus fuerit Petrus, respondebit“ [...] de ipsa vocatione iudicium aliquod format.* Perez I, S. 205a.

<sup>221</sup> [...] *quasi dicat, vel vocatio non existet, vel simul existet cum responsione Petri.* Perez I, S. 205a.

<sup>222</sup> [*Non est*] *pure alternative accipienda, quasi ad eius veritatem sufficiat non existere vocationem: sed ita est accipienda, ut ea existente, existere debeat responsio.* Perez I, S. 205a.

<sup>223</sup> Die überall herrschende Denkfigur des Konditionals verbindet sich im übrigen in der ganzen neueren Logik mit dem dort herrschenden Psychologismus und Operationalismus, der sich so auch schon, wie Risse ((1964) S. 315–424) gezeigt hat, in der jesuitischen Logik findet. Die *scientia media* als Logifizierung psychologischer Sachverhalte ist daher ein Medium, das dazu prädestiniert ist diesen Ansatz zünden zu lassen. Die Psychologisierung der Logik zeigt sich z.B. darin, daß für Arriaga das Objekt der Logik ein (psychologisches) *ens reale* ist: *objectum logicae est modus sciendi, sed modus sciendi est ens reale.* Risse (1970) S. 406f. Was den Konditional angeht, so versucht schon W. Burleigh erstmals im 14. Jahrhundert, seine Logik auf den *consequentiae* aufzubauen. Die Tendenz ist aber darüber hinaus eine allgemeine. Vgl. Pinborg (1972) S. 168f.

Obschon also Perez nicht nur eine bloße Simultaneität von *antecedens* und *consequens* behauptet, sondern den Folgecharakter betont, hebt er dennoch hervor, daß damit *ex parte obiecti* keine *notwendige* Folge ausgedrückt ist, wie sie z.B. in folgendem Satz zu finden ist: *Si Petrus extiterit, existet in loco*. Es bleibt in den Fällen der *scientia media* bei der Möglichkeit des Nichteintretens der Folge (*possibile, ut non*). Will man explizit formulieren, daß es sich um eine *conditio libera* handelt, dann muß man es in folgender Weise ausdrücken: *Si Petrus vocatus fuerit, ut libere respondeat, respondebit*.<sup>224</sup> Aber wenn dieser Konditional unfehlbar wahr ist, eine unfehlbare Folge ausdrückt, gibt es dann nicht eine *praedeterminatio ad unum*, d.h. eine Vorherbestimmung einer Seite des als kontradiktorische Disjunktion formulierten *consequens*? Geht also nicht die Indifferenz verloren?<sup>225</sup> Perez sieht dieser Anfrage eine Äquivokation zugrunde liegen, die nur durch eine Unterscheidung aufzulösen ist; und zwar muß man die *illationes* unterteilen in die:

1. *illatio in actu signato* und in die
2. *illatio in actu exercito*.

Um den ersten Fall handelt es sich, wenn die *hypothesis secundum se* eine Verbindung (*connexio*) mit dem *consequens* hat,<sup>226</sup> um den zweiten Fall dann, wenn sich diese Verbindung mit einem Wissen verbindet, das sie behauptet.<sup>227</sup> Die in der *scientia media* behandelten Fälle sind von der Art, daß die *hypothesis* im Sinne des ersten Falles (*secundum se*) indifferent gegen das Eintreten des *consequens* ist; insofern sie aber der *scientia media* unterliegt, hat sie immer schon die implikative Verbindung mit dem *consequens*.<sup>228</sup> Es handelt sich also um eine *illatio in actu exercito*. So wie bei einem bedingungsweisen Versprechen (z.B. Gottes) eine *conditio* mit einer Sache verbunden wird, die normalerweise indifferent gegen sie ist, so wird auch durch die *scientia media* die Verbindung zwischen der im übrigen indifferenten *hypothesis* mit der *operatio libera* hergestellt.<sup>229</sup> Das gilt um so mehr, als Versprechungen Gottes nicht trügerisch sein können; sie bewirken

<sup>224</sup> Perez I, S. 202a.

<sup>225</sup> *Obiicies secundo: omnis propositio conditionalis infallibilis est illativa consequentis ex antecedenti, seu hypothesis connexa: ergo hypothesis non est indifferens, sed praedeterminata ad unum*. Perez I, S. 89b.

<sup>226</sup> [...] *quando hypothesis secundum se habet connexionem cum consequenti*; Perez I, S. 89bf.

<sup>227</sup> [...] *quando hypothesis, ut asserta a scientia potente coniungi cum ipsa habet connexionem, et infert consequens*. Perez I, S. 90a.

<sup>228</sup> *Hypothesis secundum se est indifferens ad consequens, sed tamen ut est hypothesis scientiae mediae, iam habet connexionem cum consequenti, et illud infert*. Perez I, S. 90a.

<sup>229</sup> *Sicut Deus saepe promittit aliquam rem sub conditione ex se indifferente ad ipsam; et tamen ipsa conditio ut subiaccens promissioni, habet infallibilem connexionem cum re*. Perez I, S. 90a.

also eine *connexio necessaria*.<sup>230</sup> Auf diese Weise ist also die *scientia media* konstitutiv für den Wahrheitswert einer *propositio conditionata*; dabei muß sie allerdings noch unterschieden werden von der *futuritio conditionata*:

Der Wahrheitwert solcher Sätze ergibt sich nämlich zunächst aus der *futuritio conditionata*, die die *connexio infallibilis* zwischen *hypothesis* und *res futura* begründet. Die thomistischen Dominikaner erkennen eine solche *connexio* aus der *futuritio* nicht an, sondern sehen sie in einem prädeterminierenden Dekret begründet, nicht etwa in der in der *futuritio conditionata*, wie Perez.<sup>231</sup>

Allerdings ist eine solche *propositio conditionata* noch nicht einfach aufgrund der *futuritio conditionata* wahr, sondern nur aufgrund und vermittelt durch die *scientia media*, in der Gott sie „sieht“.<sup>232</sup> Dies entspricht dem aristotelischen Schema, nach dem die Sache (*res, ultima actualitas*) erst ein inneres, mentales Bild erzeugt (= *scientia media*), bevor nach diesem äußere Wörter und Sätze gebildet werden (= *propositio conditionata*). Die Hypothese fundiert also die *futuritio conditionata*, die ihrerseits der *scientia media* zugrundeliegt, von der her schließlich die *propositio conditionata vera* mit ihrer *connexio* geäußert wird.<sup>233</sup>

Die vazquezianische *connexio* zwischen *antecedens* und *consequens* besteht also einzig *ex parte subiecti*, d.h. aufgrund der *scientia media*. *Ex parte obiecti* ist das Verhältnis aber—suarezianisch—ganz indifferent.<sup>234</sup> Diese Begründung des Wahrheitswertes aus der *scientia media* besteht nur deshalb, weil die *scientia media*<sup>235</sup> in gewisser Hinsicht ihr Objekt konstituiert. Daß hier das Subjekt sein Objekt konstituiert, mutet natürlich entfernt transzendentalphilosophisch an. Ohne diese eher unzulässige Parallele strapazieren zu wollen, ist es zumindest auch hier so, daß das betrachtete Handlungssubjekt (das Objekt der *scientia media*) der Erscheinung nach unfrei ist (*connexio infallibilis*), dem „intelligiblen Charakter“ nach aber frei.

<sup>230</sup> Granado (1624) I, S. 343.

<sup>231</sup> *Omnis propositio conditionata est vera propter bonitatem consequentiae a conditione ad conditionatum in sensu quodam a Patribus Dominicanis impugnato*; Perez I, S. 322b.

<sup>232</sup> *Omnis propositio conditionata est vera propter veritatem scientiae mediae si propositio sit de libera operatione*; Perez I, S. 322b.

<sup>233</sup> Ebenda.

<sup>234</sup> [...] *conditio antecedens, sed ex se indifferens ad utramque contradictionis partem*; Perez I, S. 80a; *ex parte causae nulla apparet connexio infallibilis. [...] scientiam non fundatam in connexione causae cum obiecto*; Perez I, S. 88b. (Da ich aber prinzipiell die *scientia media* auch im *status absolutus* noch verhindern kann, müßte man das beiderseitige Verhältnis wohl als eine Art prästabilisierte Harmonie beschreiben). *Si enim ego constitutus sub illa indifferentia exerceam actum, ut vere possum, nullo alio principio immediato addito, verum erit existere scientiam mediam affirmativam de ipso actu. Si vero omitam [...] verum erit existere oppositam scientiam*. Ebenda.

<sup>235</sup> Genauer müßte man wohl zwischen *scientia media* und *futuritio conditionata* unterscheiden; das werden wir später diskutieren.

Diese Auffassung, die noch zu erörtern sein wird, ist ein Perezsches Spezifikum, und hat, was kaum verwunderlich ist, erheblichen Anstoß erregt. Leibniz kommt sie jedoch entgegen, wenn er bemängelt, Gott finde die *scientia media* nur (gewissermaßen als *factum brutum*) vor, statt sie „kalkulierend“ konstruieren zu können.<sup>236</sup>

Es ist bei diesen Erläuterungen offenkundig, daß die formale Betrachtung der logischen Eigenschaften dieser Sätze gar nicht möglich ist ohne inhaltliche und materiale Aspekte, die ihr *fundamentum in re* bilden. Dem Gehalt nach geht es aber in diesen Konditionalen um individuelle freie Willenshandlungen, deren Natur noch untersucht werden muß. Dazu sind zunächst einige Bemerkungen zum Begriff der Handlungs-Umstände erforderlich—zumal diese ja gewissermaßen die Keimzelle der möglichen Welten sind.

#### 4 Hypothesis/circumstantiae/Wahrscheinlichkeit

Das, was in der *scientia media* den zureichenden Grund für das Wissen Gottes abgeben könnte, ist die *hypothesis*, d.h. das *antecedens* des Konditionals, bestehend aus freiem Willen und allen zugehörigen Umständen. Hinsichtlich des Menschen enthält sie dessen *actus primus*, der *actus secundus* ist im *consequens* zu finden. Die übrigen Umstände und Bedingungen könne variieren. Nach Leibniz z.B. gehören hierher: *geburch, erziehung, Umgang und Lebensart*.<sup>237</sup>

Sofern man dies (anders als Molina selbst) wirklich als zureichenden Grund für das göttliche Wissen akzeptiert, wäre die *hypothesis* damit das eigentliche Medium, worin der freie zukünftige Akt erkannt wird. Gott erreicht vermittle der Hypothese das, was die neuzeitliche Naturwissenschaft durch das Experiment anstrebt: Prognostik. Die Hypothese entspricht dem Labor bzw. den künstlichen Umständen eines Experimentes, in welchem das Verhalten eines Objektes geprüft wird<sup>238</sup>—nur daß Gott den Einzelfall betrachtet, nicht eine allgemeine Gesetzmäßigkeit sucht.<sup>239</sup> Das beinhaltet aber auch eine größtmögli-

<sup>236</sup> [...] *non vero ipse eos calculare potest*. VE S. 307; vgl. Hübener (1988) S. 114. Vgl. auch Couturat S. 26: *Quemadmodum is, qui in tabulis calculatos invenit numeros, non vero ipse eos calculare potest*.

<sup>237</sup> *Unvorgreifliches Bedenken*, ed. Hübener (1990) S. 151.

<sup>238</sup> So ist auch der Begriff der *circumstantiae* wahrscheinlichkeitstheoretisch und kausal auf rein naturale Antezedentien übertragbar; so z.B. bei Pallavicino: *in hoc ancipiti eventu id contingit, quod in similibus circumstantiis plerumque contingere consuevit*. Die Jesuiten kennen übrigens Bacon (z.B. Izquierdo; vgl. Knebel (1992/2) S. 213) und sind auch an der mathematischen Methode interessiert, wie z.B. der Leibniz ja bekannte Tolemei. Vgl. auch B. Jansen (1938) S. 353.

<sup>239</sup> Es handelt sich also um das Paradox eines „individuellen Gesetzes“. — Bei nicht-numerischer Veränderung der Umstände bliebe das Ergebnis nicht das gleiche. Das ist allerdings bei vielen Jesuiten fraglich, insofern sie die strikte Indifferenz gegenüber diesen Umständen und der in ihr enthaltenen Gnade behaupten wollen. Vgl. auch Knebel (1994). Ersetzt man in den Konditionalen der *scientia media* in der Hypothese das Individuum (Sokrates/Petrus) durch die Artbezeichnung (Mensch), dann gelangt man (in den Fällen, wo das möglich ist) zu den Gesetzmäßigkeiten der Anthropologie, Soziologie etc., insofern sie Verhaltensweisen von Kollekti-

che Individualisierung und d.h. *Vollständigkeit* der Umstände. Wie wir bereits im Fall der *scientia media universalissima* gesehen haben, drängt Perez (wie auch Ruiz) auf diese *Universalhypothese*. Erst diese ist der zureichende Grund für eine Erkenntnis des (auf indifferente Weise) daraus folgenden Aktes:

Hatten Vazquez und Suarez die Bedingungsstelle in der *scientia media* durch *cogitatio* oder *vocatio* angemessen vertreten gesehen, so fordern Ruiz und Perez die *tota seu integra hypothesis aller* Umstände. Nach Perez kann die *cogitatio* oder *vocatio* nur als *pars pro toto* verstanden werden.<sup>240</sup>

Nach Izquierdo hingegen sollte sich die *hypothesis* ganz im Gegenteil beschränken und nur das Nötigste enthalten; also bei einer *propositio hypothetica illativa* z.B. nicht: *Si gallus cantaret et Paulus dormiret et Deus revelaret peccatum Petri, Petrus peccaret.*<sup>241</sup> Handelt es sich um eine kausale *propositio hypothetica*, dann müssen allerdings alle notwendigen Ursachen genannt sein, damit der Konditional wahr wird: Tritt der Effekt A nur bei den Ursachen B, C, D und E (*voluntas, cogitatio, habitus, decretum Dei*) ein, dann müssen sie genannt werden. Wenn allerdings CDE ohnehin von B impliziert wird, sollte man es bei B belassen.<sup>242</sup> Und bei Konditionalen mit rein konjunktivem, diparatem Gehalt, ist eine *hypothesis integra* sowieso in keiner Weise erforderlich.

Denkbar ist auch ein Konditional, bei dem ein illativer und ein konjunktiver Anteil gemeinsam die *hypothesis* ausmachen, z.B.: *Si Petrus induceretur ad amandum cogitatione A, et Deus revelaret eius amorem, amaret.* Sollten aber beide kontradiktorische Folgen haben, z.B. die *cogitatio A* eine Sünde, während Gott das Unterlassen der Sünde offenbart, dann ist in diesem speziellen Fall letzteres dominant—vorausgesetzt, die Offenbarung impliziert wie hier etwas moralisch Positives und entitativ Negatives: Wenn jemand die Sünde unterläßt, dann kann Gott nicht durch seine Offenbarung die Sünde bewirken. Er kann in diesem Fall nicht an der *potentia proxima* vorbei handeln. Das bedeutet aber, Gott gehört für Izquierdo nicht eigentlich

ven unter bestimmten Umständen/Bedingungen prognostizieren. Ebendiese allgemeinen Konditionale läßt Suarez übrigens nicht zu, wenn sie disparat sind. (z.B.: *si homo ambulat, involabit leo*); disparate Konditionale gibt es auch bei Suarez nur, wenn sie von *singulären* Entitäten handeln. Leibniz, der disparate Konditionale ja ohnehin ablehnt, kann zwischen beiden Fällen keinen Unterschied sehen. Grua S. 358f.

<sup>240</sup> *Hypothesis integra est aggregatum seu collectio ex omnibus causis antecedentibus praerequisitis et conditionibus constituentibus potentiam proxime et complete electivam; [...] plerumque nostri auctores pro hypothesi ponunt vocationem aut cogitationem, [...] sed tunc per synecdochen sumitur cogitatio, quae est pars totius hypothesis, pro tota hypothesi [...] cum omnibus circumstantibus tenentibus se ex parte potentiae, [...] .* Perez I, S. 80b. Z.B. gehören die Umstände und Motive, aus denen jemand sich anläßlich der Predigt Petri bekehrt, zu den *causae remotae*, die in der entsprechenden *hypothesis remota* auch enthalten sind. Perez I, S. 352bf.

<sup>241</sup> Izquierdo (1670) S. 104b.

<sup>242</sup> *Sit conditionate verum, exiturum effectum A, si existerent causae BCDE, et quavis earum deficiente, non exiturum; (v. g. exiturum actum amoris A, si existerent voluntas B et cogitatio C et habitus D, et decretum Dei concurrendi E, et non exiturum deficiente quovis istorum).* Izquierdo (1670) S. 105b.

(sondern nur in manchen Fällen) zur *hypothesis*, obwohl er durch Dekret, Wissen und Providenz zur *Ursache* der *hypothesis*, d.h. zur *causa conditionis* gehört.<sup>243</sup>

Ein Anlaß für die Forderung einer *integra hypothesis* war bei Ruiz, wie wir gesehen haben, der Versuch, das göttliche Vorherwissen auch disparater Konstellationen zu erklären. Die *hypothesis* enthält ja ihrerseits Antecedenten, die untereinander mindestens ebenso disparat sind, wie die letztgenannten Beispiele Izquierdos. Das gilt umso mehr, wenn sie mehrere unabhängige Handlungssubjekte enthalten. („Wenn der Türke schläft und der Hahn kräht, dann predigt der Papst.“) Ein Konditional mit einer derart disparaten *hypothesis* hat erst einen Wahrheitswert, wenn er einer bestimmten *series rerum* zugeordnet ist. (Jeder möglichen Welt können in der Terminologie Ruiz’ unendlich viele verschiedene *series rerum* zugeordnet werden.) Je nachdem, welcher *series rerum* der Konditional zugeordnet ist, ergibt sich sein Wahrheitswert. Damit also ein Konditional einen Wahrheitswert hat, muß er in seiner *hypothesis* leibnizisch gesprochen, ein Art *notio completa* enthalten. Erst dies ist eine *integra hypothesis*. Ohne sie kann zum selben Zeitpunkt und am selben Ort das kontradiktorische Gegenteil des disparaten Konditionals wahr sein.<sup>244</sup> Die totale Bestimmtheit aller Umstände ersetzt hier das Fehlen des *status absolutus*, der Existenz, um den Konditional auch kontrafaktisch determiniert wahr oder falsch zu machen.<sup>245</sup>

Damit setzt sich diese Art von „Determination“ auch von der leibnizischen aus der Kette der effizienten und finalen Ursachen ab. Wenn freilich Leibniz diese *integra hypothesis* einerseits für handlungsdeterminierend hält, sie aber andererseits ganz einfach der Definition des handelnden Individuums zuschlägt, dann beseitigt er das Problem der Determination, indem er sie durch die Internalisierung der Determinanten in Autonomie uminterpretiert.<sup>246</sup> Und das ist ja als bloß logische Determination dem Ruizschen Verfahren durchaus vergleichbar.<sup>247</sup>

<sup>243</sup> Izquierdo (1670) S. 107a-108b.

<sup>244</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 823b.

<sup>245</sup> Ebenda S. 689b. Der Konditional wird dadurch auch übertragbar und von einem Zeitindex unabhängig. Vgl. Knebel (1991/2) S. 8. Das befreit ihn aber auch von einer gewissen Zufälligkeit, die in der Abhängigkeit vom *status absolutus* liegt; eine solche Unabhängigkeit wird ja von Ruiz auch für die *scientia moralis infallibilitatis* angenommen, die früher (1594) für ihn sogar das einzig mögliche Fundament der (entsprechend kritisch betrachteten) *scientia media* abgab. [...] *non est veritas contingentis futura, sed ut veritas abstrahens a tempore et existentia, dicit enim proportionem actus cum causa, quae proportio verificatur de actu, etiamsi nunquam sit voluntas neque actus.* (*De Sc.*) S. 780b.

<sup>246</sup> [...] *considerat hanc Mentem, quae hanc rerum seriem secum involvit.* Couturat S. 23. Die Internalisierung der *hypothesis*, die Monade und das System der prästabilierten Harmonie hat natürlich noch ein anderes scholastisches Theorem zur Grundlage: die Engellehre. Sie ist, obwohl Leibniz durch Des Bosses dafür interessiert wird (Grua (1953) S. 110), nicht jesuitischen, sondern thomasischen Ursprungs, wie Leibniz auch weiß.

<sup>247</sup> Vgl. auch Spaemann (1987) S. 31.

Schließlich aber ist die leibnizsche *notio completa* aller Ursachen (und Effekte) auch ein Rückgriff auf die *supercomprehensio* der *hypothesis*, wie sie schon Molina entwickelt hatte. Durch diese begreift Gott *omnia quae sunt in causa*, und—weil sie dazugehören—auch alle Effekte, die aus der Ursachen folgen und folgen könnten; diese Analyse ist auch bei Molina eine unendliche.<sup>248</sup>

Die Hypothese in diesem Sinne beinhaltet neben dem freien Willen des damit hypothetisch existent gesetzten Menschen, dem göttlichen Konkurs und den göttlichen Gnadenangeboten alle biographischen Umstände in Raum und Zeit. Die Umstände werden dabei, zumindest von Molina, als auf den Einzelfall bezogene (Prädestination) noch einmal von der Welt als solcher (Providenz) unterschieden aufgefaßt; ein und dieselbe Welt kann verschiedene Umstände beinhalten.<sup>249</sup>

Daß die in der *hypothesis* enthaltenen Umstände eben doch nicht nur ein rein logischer Zusammenhang sind (warum sind sonst disparate Konditionale ein Problem?), sondern auch ein psychologischer, erscheint naheliegend, wenn man das psychologisch-empirische Interesse nicht nur der Jesuiten<sup>250</sup> betrachtet. So entwickelt Huarte de San Juan ein System der Berufswahl, das die körperliche Anlage, die Wirkungen von Umwelt, Krankheit und Erziehung auf das Temperament einbezieht und analysiert. So ist z.B. die Wirkung des außerparadiesischen Klimas auf Adam nicht ohne Einfluß auf die Geburt Kains u.ä.<sup>251</sup> Und Huarte steht damit offenbar in einem breiteren Diskurs.<sup>252</sup> Diese Milieutheorie brauchte dann von Montesquieu nur noch von Individuen auf Nationen übertragen zu werden.<sup>253</sup>

Einen ähnlichen Einfluß äußerer Umstände findet man auch in der Gnadentheologie, wenn es um *auxilia externa* geht: z.B. gehört dazu ein entsprechender Körper, die Geburt *nach* Christus, der Geburtsort (unter Christen), die Eltern und die *occasiones incitantia ad bonum*, Wunder und dergleichen mehr. Ferner dienen die *circumstantia* einer extrinsischen Gnadenauffassung: Da sich für die Jesuiten der gefallene Mensch vom paradiesischen unterscheiden soll wie der *spoliatus* vom *nudus*, gehörte auch die Konkupiszenz schon zur *natura pura*; sie kann im Paradies nur aufgrund der günstig eingerichteten natürlichen *Umstände* nicht zum Zuge kommen. Dies ist ausdrücklich *keine* Gnade, auch nicht als *gratia extrinseca*; die Gnade wird so von der (auch von sich her beständigen) Natur weniger einforderbar.<sup>254</sup>

<sup>248</sup> Knebel (1991/2) S. 3.

<sup>249</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 267f. und Perez I, S. 80a/b.

<sup>250</sup> Vgl. für diese z.B. Przywara (1933).

<sup>251</sup> Iriarte (1938) S. 132-135 und S. 154.

<sup>252</sup> Ebenda S. 110-129.

<sup>253</sup> Ebenda S. 191.

<sup>254</sup> DThC, Art. *Grâce*, Sp. 1590.

Leibniz behandelt die Gnade überhaupt ausdrücklich unter dem Titel der *circumstantiae*, was die Tendenz zur Externalisierung der Gnade bestätigt.<sup>255</sup>

Der Begriff der Umstände (*circumstantiae*) scheint im übrigen der Moralthologie entnommen zu sein: *Circumstantiae* sind die Umstände einer Handlung, die schuld mindernd oder schuldverschärfend geltend gemacht werden können.<sup>256</sup> Dabei verhalten sich die Umstände im allgemeinen gegenüber der Handlung akzidentell.<sup>257</sup>

Ein unmittelbarer Zusammenhang zu den Themen der *scientia media* scheint hier nicht zu bestehen. Immerhin aber scheint die Lehre von den *circumstantiae* in der Moralthologie nach Thomas an Gewicht verloren zu haben, um ausgerechnet bei den Jesuiten von Salamanca wieder große Bedeutung zu erlangen.<sup>258</sup> Man darf vielleicht auch an die jesuitische Akkomodationspraxis bei der Mission in fremden Kulturen denken, bei der diese neuen Umstände großes Gewicht erlangten. Handelt es sich dabei, anders als bei der *scientia media*, um eine Beurteilungskategorie, nicht um eine kausale oder logisch-epistemologische Ableitung der Handlung, so versteht z.B. Leibniz, dem der *circumstantiae*-Begriff schon aufgrund seiner juristischen Bildung nicht fremd war,<sup>259</sup> gerade im Zusammenhang der Mission die *circumstantiae* als das, was die Wahrscheinlichkeit des Missionserfolges bedingt.<sup>260</sup>

Den Umständen großes Gewicht beizumessen, wie dies in der Akkomodationstheorie, aber auch in jeder Situationsethik geschieht, macht diese tendenziell zu nicht mehr akzidentellen, sondern substantiellen Bestandteilen einer Handlung—so wie die leibnizsche Monade durch *alle* ihre Prädikate definiert ist, so die Handlung auch durch alle ihre Umstände.<sup>261</sup> Die *scientia*

<sup>255</sup> Grua S. 469f.

<sup>256</sup> Sie sind ihrerseits abgeleitet aus den rhetorischen Topoi (*quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quodummodo, quando*); vgl. Gründel (1963) S. 10f.

<sup>257</sup> So kann nach Aristoteles etwas *per se* (d.h. substantiell) Schlechtes auch durch die Umstände nicht mehr zu etwas Gutem werden (wohl aber umgekehrt); *Nikomachische Ethik* II, 6; verschärft wird dies in jeder Gesinnungsethik, wie z.B. der Abälards. – Nach Thomas ist das *genus* eines Aktes seine seinsmäßige Güte, deren Ursache der *finis operationis* ist; seine *species* bestimmt sich über die Art des Gegenstandes; die Umstände machen die Akzidentien aus; *Summa Theologica* I-II, 18, 4c; vgl. Gründel (1963) S. 618.

<sup>258</sup> Vgl. Gründel (1963) S. 654 und S. 664.

<sup>259</sup> Vgl. z.B. Ian Hacking (1975) S. 86, der den Zusammenhang zur Wahrscheinlichkeitstheorie und Zeugenaussagen herstellt.

<sup>260</sup> *Nam etiam probabilitates calculo ac demonstrationi subiiciuntur, cum aestimari semper possit, quodnam ex datis circumstantiis probabilis sit futuram.* GP VII, S. 188f. Man könnte die Verbindung zwischen Beurteilungs- und kausalen Kategorien in diesem Fall auch anders herstellen, nämlich über die Tugend der Prudentia: sie ist moralthologisch die durch Übung erworbene Einsicht auch in die ethisch relevanten Umstände. (Gründel (1963) S. 644). Die Determination durch die Umstände ist für Leibniz, insofern sie durch die *prudentia* erfolgt, gerade das, was er Freiheit nennt.

<sup>261</sup> Mit der Relevanz der Umstände wächst auch die Kompliziertheit der Kasuistik, und das bedeutet, entgegen den Intentionen einer Situationsethik, eine Zunahme des hypothetischen Denkens im Raum des bloß Möglichen; daher gerät die Kasuistik in Schwierigkeiten mit ihrer Begründung aus der Wirklichkeit, die der Möglichkeit vorangeht: dies ist die Frage nach der



*media* ist die totalindividualisierte „Kasuistik“ Gottes, die aber nicht auf die aposteriorische Beurteilung von Handlungen geht, sondern auf deren apriorische ursächliche oder logische Bedingtheit. Immerhin ist schon im 14. Jahrhundert innerhalb der für die *scientia media* einschlägigen Prädestinationsprobleme darauf reflektiert worden, daß die göttliche Vorherbestimmung sich nicht nur auf den Willen, sondern auch auf die Umstände im moraltheologischen Sinne bezieht (*determinatio per accidens*).<sup>262</sup>

Hatte bei Leibniz die Vorhersage des Missionserfolges aus ihren Umständen einen wahrscheinlichkeitstheoretischen Aspekt, so ist dies kein Zufall: Hat doch der Begriff der Umstände im 17. Jahrhundert auch und gerade in den neuentstehenden Wahrscheinlichkeitstheorien Anwendung gefunden.<sup>263</sup>

Für die Logik von Port-Royal liegen in den inneren und äußeren Umständen die zureichenden Gründe für die Annahme von Tatsachen, wobei die Qualität dieser Gründe zu „moralischer Gewißheit“ Anlaß geben kann.<sup>264</sup> Dabei ergeben sich Bezüge nicht nur zu moraltheologischen Fragen des Probabilismus (die „äußeren“ Umstände sind Zeugen, von deren Autorität die Gewißheit abhängt),<sup>265</sup> sondern auch zum Begriff der moralischen Notwendigkeit. Ähnlich wie Arnauld von „moralischer Gewißheit“, spricht ja auch Ruiz de Montoya von „moralischer Notwendigkeit“ im Zusammenhang mit Glaubensakten und den Indizien und Zeichen (Gottes), die hierzu Anlaß geben. Wie in der *scientia media* werden hier menschliche Akte

tatsächlichen *Autorität* und der Unsicherheit ihrer *Existenz* in den jesuitischen Problemstellungen von Probabilismus, Tutorismus usw.

<sup>262</sup> *Deus determinat mala culpa fieri, non per se nec directe, sed per se et directe determinando bona abstracta fieri et volendo non influere ad perfectionem vel circumstantiam debitam a peccante.* Joh. de Bassolis, nach Schwamm (1934) S. 217f.

<sup>263</sup> In anderer Weise hat die Wahrscheinlichkeitstheorie auch für Kripke mit Umständen/möglichen Welten zu tun; jedes Ergebnis eines Würfelwurfes ist als „Stichprobenraum“ eine mögliche Welt. Kripke (1981) S. 24 und S. 27.

<sup>264</sup> *Pour juger de la verité d'un evenement, et me determiner à la croire ou à ne le pas croire, il ne le faut pas considerer nuement et en lui-mesme, comme on feroit une proposition de Geometrie; mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant interieures, qu'exterieures. J'appelle circonstances interieures celles qui appartiennent au fait mesme, et exterieures celles qui regardent les personnes et témoignage desquelles nous sommes portez à le croire. Cela estant fait, si toutes ces circonstances sont telles qu'il ne arrive jamais ou fort rarement, que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, nostre esprit se porte naturellement à croire que cela est vray, et il a raison de le faire, sur-tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grand certitude que cette certitude morale et qui se doit mesme contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.* A. Arnauld, *La Logique*, IV, 12 (ed. 1981), S. 363. (Hervorhebungen zum Teil von mir). Der Begriff „moralische Gewißheit“ auch bei Descartes, z.B. *Discours de la methode* Kap. 4. (hier für die Existenz der Außenwelt).

<sup>265</sup> Damit hängt auch die Frage der Glaubwürdigkeit von Texten zusammen, also die neu entstehende historische Quellenkritik. (Kap. XII/XIII). Nicht allerdings geht es um die Frage der moralischen Qualität von Handlungen; indem er dies ausdrücklich ausgrenzt, deutet Arnauld aber zugleich den genealogischen Kontext an. *Je ne parle point du jugement que l'on fait, si une action est bonne ou mauvaise (...), mais seulement de celui que l'on porte touchant la verité ou la fausseté des evenemens humains, ce qui seul peut regarder la Logique.* (Ebenda S. 360).

ausdrücklich Gegenstand der Logik.<sup>266</sup> Dabei wird man, trotz häufiger Verbindung, die logischen Überlegungen der *scientia media* von den statistisch-wahrscheinlichkeitstheoretischen Aspekten des *necessitas moralis*—Begriffes unterscheiden müssen.<sup>267</sup> Immerhin haben die mathematische Wahrscheinlichkeitstheorien von Anfang an einen Bezug zur göttlichen Providenz.<sup>268</sup>

Der *necessitas-moralis*-Begriff ist überdies insofern modern, als hier die ontologischen von den epistemischen Wahrscheinlichkeitsproblemen getrennt werden—ein Dualismus, der typisch ist für die Wahrscheinlichkeitstheorien des späten 17. Jahrhunderts.<sup>269</sup> Eine ähnliche Trennung hat R. Spaemann für die *morale provisoire* des Descartes herausgearbeitet, wo angesichts der naturwissenschaftlich-ontologischen Unsicherheit im Fortgang der Wissenschaft das Fundament der Ethik wegfällt und deren „moralische Gewißheit“ zu einem jetzt rein epistemischen Problem wird.<sup>270</sup> Der zureichende Grund für diese *certitudo morale* wird über eine Kohärenztheorie beigebracht.<sup>271</sup> (Dies läßt wieder eine vage Verbindung zur *scientia media* zu, denn auch dort ist die *hypothesis* der zureichende Grund für die Erkenntnis einer zukünftigen Handlung, nicht jedoch der ontologische Grund dieser Handlung, die ja gegenüber der *hypothesis* indifferent bleibt).<sup>272</sup>

So ergeben sich vielschichtige Bezüge der *scientia media* zu anderen Diskursen der Zeit (deren Teilnehmer oftmals dieselben waren). Sie verbinden sich großenteils über Wahrscheinlichkeitsbegriffe unterschiedlicher Art. Wenn Ian Hacking recht hat, dann handelt es sich um einen Grundzug der Zeit, die, angesichts der Auflösung des älteren Wissenskanons und der

<sup>266</sup> *L'usage le plus ordinaire du bon sens, et de cette puissance de nostre ame, qui nous fait discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas dans les sciences speculatives, ausquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer: mais il n'y a guere d'occasion où on l'employe plus souvent, et ou elle soit plus necessaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmy les hommes* (d.h. in der menschlichen Umwelt). Arnauld *La Logique*, IV, 12f. (ed. 1981), S. 360. Vgl. auch die vorangegangene Anmerkung.

<sup>267</sup> Zu dem ganzen Komplex von *scientia media*, Wahrscheinlichkeit und den angeschlossenen Problemfeldern bei den Jesuiten wird demnächst eine größere Untersuchung von S. K. Knebel erscheinen.

<sup>268</sup> J. Dupâquier, *Providence et probabilité*, in: *Revue de Synthèse* 106 (1985) S. 81-100. Wahrscheinlichkeiten untermauern, daß die Welt nicht vom Zufall regiert wird; was die Wahrscheinlichkeit übersteigt, gilt als Wunder. Problemfall ist immer das Verhältnis von Demographie und Physikoteologie.

<sup>269</sup> I. Hacking (1975) S. 122ff. Die Jesuiten sind hier gespalten, einige trennen dies, einige nicht.

<sup>270</sup> R. Spaemann (1972) S. 357ff. Liegt hierin eine gewisse Verlagerung ethische Probleme in das Subjekt allein, so verwundert es nicht, schon bei Descartes allein den guten Willen als das eigentliche Gute benannt zu finden; vgl. ebenda S. 363.

<sup>271</sup> Spaemann (1972) S. 359. Die *certitudo moralis* als Gegensatz zur *certitudo mathematica* stammt übrigens von Cajetan (1525). (Ebenda). Bei Aristoteles gibt es noch keine epistemischen Gewißheitsgrade in der Ethik. (Ebenda S. 360).

<sup>272</sup> So, wie gesehen, sehr differenziert bei Perez, z.B. I, S. 325a/b.

ihm zugrundeliegenden Begründungszusammenhänge, nach neuen Formen der Vergewisserung sucht.<sup>273</sup>

Diese Vergewisserung dient auch explizit der Kontingenzbewältigung, sei es aus Furcht vor Gewitter bei Arnauld <sup>274</sup> oder vor dem Weltuntergang u.ä. Eingriffen eines göttlichen Absolutismus bei den Jesuiten (*timoris exclusio*).<sup>275</sup>

Die Vergewisserung spaltet sich auf zum einen in eine „fundamentalistische“ Richtung von Jansenisten und Protestanten, die Gewißheit aus der Offenbarung und der Heiligen Schrift beziehen,<sup>276</sup> und zum anderen in die probabilistisch-rationalistischen Versuche, die Welt zu ordnen. Hierhin gehören der Begriff der „moralischen Notwendigkeit“ ebenso wie der des zureichenden Grundes, wie wir gesehen haben; aber auch bestimmte moraltheologische Ansätze sowie das Induktionsproblem für Naturgesetze und vor allen Dingen die neuen mathematischen Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung.<sup>277</sup> Die Neubegründung des Wissens Gottes durch die *scientia media* ist sicherlich auch ein Reflex auf diese neue Wissenssituation des Menschen.

Die Strukturen der *scientia media*, die die Strukturen möglicher Welten sind—in logischer Hinsicht, aber auch als *tota hypothesis* der Umstände—wurzeln in einer Analyse der Willensfreiheit. Der Begriff möglicher Welten entsteht gleichsam als eine Metaphysik der Willensfreiheit. Die Willensfreiheit ist das zentrale Thema der Zeit. Ihr sind jetzt ausführliche Analysen zu widmen.

<sup>273</sup> *Probabilism is a token of the loss of certainty that characterizes the Renaissance, and of the readiness, indeed eagerness, of various powers to find a substitute for the older canons of knowledge.* Hacking (1975) S. 25. Für die Auflösung des älteren Wissenskanons und die entsprechende Geisteshaltung darf man z.B. auch an die Skepsis Montaignes denken.

<sup>274</sup> Arnauld *La Logique*, IV, 4.

<sup>275</sup> Knebel (1992/2) S. 200 und S. 202.

<sup>276</sup> Vgl. auch Hacking (1975) S. 24; dagegen stützt sich die solche Ansätze unterminierende historische Quellenkritik auf die probabilistisch-rationalistische Richtung. Dabei setzt die „fundamentalistische“ Richtung auch nicht bei rationalen Beweisen an; das ist eher die Sache der anderen Richtung. Der Ausgangspunkt ist eher der Glaubensakt. Entsprechend wird auch dieser unterschiedlich beurteilt: So geht man z.B. in der Beurteilung des Gottesglaubens auseinander. Für Thomas ist Gott noch ein Objekt des Wissens und des Beweises; dasselbe gilt auch für Perez, wie wir gesehen haben; für einige ist dies aber im 17. Jahrhundert nur noch eine *probable opinion* (J. Wilkins, 1614-72), für andere im Gegensatz dazu aber eine Gegenstand der *Entscheidung* (Pascal). Vgl. auch Hacking (1975) S. 83f.

<sup>277</sup> Daß nach Schepers der Begriff der *series rerum* bei Leibniz von mathematischen Reihen-Theorien abhängig ist, ist kein Zufall, beschreibt er doch nach Hacking innerhalb der mathematischen Wahrscheinlichkeitstheorie genau das statistische Konzept der moralischen Notwendigkeit. Hacking (S. 53f.) schreibt über den Begriff der „Serie“: *combines individual irregularities with aggregate regularity*. Hacking (S. 49) sieht bei Leibniz auch die Verbindung von der Wahrscheinlichkeitstheorie zur *ars combinatoria*, die sich dafür von den alchimistischen *signa* lösen muß.

## F WILLENSFREIHEIT: DAS VERHÄLTNIS VON WILLE UND VERNUNFT

Die Jesuiten waren mit der *scientia media* angetreten, um die Willensfreiheit des Menschen gegen ihre Determination durch Gott, sei es im Sinne der Reformatoren, sei es im Sinne der *praemotio physica* zu retten. Sie haben damit die Behauptung der Reformatoren (nicht der Thomisten) akzeptiert, daß diese Bestimmung den Menschen zu einem Unfreien mache.<sup>1</sup> Müssen sie aber nicht diese Determination mit der durch eine metaphysisch niedrigere Ursache, nämlich durch die endlichen Umstände menschlicher Handlungen vertauschen, um das göttliche Vorherwissen retten? Dann wäre der Mensch erst recht in Unfreiheit geraten.<sup>2</sup>

Dies wird denn auch von den Jesuiten eifrig bestritten. So wie das *antece-dens* gegenüber dem Eintreten des *consequens* (zumindest suarezianisch) „metaphysisch indifferent“ ist, so auch die freie Handlung des Menschen im Vergleich mit den Umständen und inneren Dispositionen. Die Rückprojektion einer quasi-mechanistischen Determination im Sinne der Assoziationspsychologie auf die *scientia media* wäre insofern verfehlt. Auch milieu-theoretische Vorstellungen wären allenfalls in einem nichtdeterministischen Sinn adäquat. Gegen alle diese Vorbedingungen ist der freie Wille auch nach Perez indifferent.<sup>3</sup> Er ist das Vermögen, das durch eine Wahl oder eine Unterlassung (die selbst ein Art von Wahl ist) bestimmt werden kann.<sup>4</sup> Ein freier Akt ist entweder ein solcher, der eine real zu vollziehende Handlung impliziert (von der er zu unterscheiden ist), oder einer, der eine solche

<sup>1</sup> Wenn die Thomisten behaupten: *ea est in creaturis magis perfecta libertas, quae revocatur ad Deum, ut ad primum principium libertatis*, so gilt nach der *scientia media*: *libera operatio creaturae [...] est prior quam Divina, nec ad illam revocatur*; Granado (1624) I, S. 354. Diese Priorität besteht allerdings nach Granado nur *quoad existentiam*, nicht *quoad futuritionem*; letztere schließt nämlich die *conditio* ein, die erst vom göttlichen Willen gesetzt wird. Ebenda S. 362. – Im Vergleich mit Luther stellt Smith (1966) S. 225 fest: [...] *to say, that God does not cause freedom or that there is no freedom is pretty much the same thing* (was Gott nicht verursacht, existiert ja auch nicht).

<sup>2</sup> Faßt man diese Umstände zu Welten, möglichen und wirklichen zusammen, dann kann man dagegen ein Luther-Zitat halten, das gewissermaßen mögliche Welten gegen die wirkliche Welt ausspielt: *Quanto vero praestat mundum omittere, quam Deum creatorem mundi, qui innumerabiles mundos creare denuo potest? et infinitis mundis melior est?* Luther, *De servo arbitrio* WA XVIII, S. 627.

<sup>3</sup> [...] *ex se indifferens*; Perez I, S. 80a; [...] *obiectum autem non infert necessitatem voluntati quoad exercitium extra visionem beatam*. Suarez XI, S. 304. Im allgemeinen ist die Exkulpierung mit dem Hinweis auf die Determination durch die Umstände ja auch gerade erst eine Folge der Sünde: so Adam durch den Hinweis auf Eva: „... die Frau, die Du mir gegeben hast...“ (Gen. 3, 12). Ruiz muß aber dem entsprechend Gott eigens vor dem Vorwurf in Schutz nehmen, er habe Eva geschaffen, obwohl er vorhergesehen habe, daß sie der Anlaß zur Sünde sein würde. Ruiz (*De Sc.*) S. 623bf.

<sup>4</sup> *Unde patet liberum arbitrium esse potentiam determinabilem per electionem aut omissionem liberam, quae ipsa est quodammodo electio*. Perez I, S. 79b.

Handlung suspendiert/sie unterläßt, was ebenfalls ein Akt der Wahl ist.<sup>5</sup> In der klassischen, seit dem 14. Jahrhundert vielzitierten und von Leibniz für chimärisch erklärten<sup>6</sup> Formulierung: *positis omnibus requisitis potest agere et non agere*.<sup>7</sup> Kurz gesagt: Freiheit ist *libertas contradictionis* (*potest agere et non agere*); hierin irrt sich ja die Assoziationspsychologie, daß sie den Willen vor *konträre* Alternativen stellt, d.h. vor eine Reihe von Motiven, die allesamt den Willen beeinflussen und dann zu einem mittleren Resultat führen. Damit mutet sie dem Willen das Geschäft der Vernunft zu: die Verrechnung von Motiven. Die Verrechnung ist ja das, was der Willensentscheidung *vorgängig* ist und von der Vernunft im praktischen Schluß geleistet wird. Im praktischen Syllogismus werden diese Gründe und Motive rational auf den Punkt gebracht. Der Wille hat es nur noch mit der *conclusio* zu tun, die eine Handlung vorschlägt. Gegenüber dieser Spezifizierung durch die Vernunft bleibt der Wille aber indifferent: Er kann diesen Vorschlag einer Handlung annehmen oder ablehnen, also zur Tat schreiten oder nicht (*libertas exercitii*). Er verhält sich jedenfalls immer nur zum *Ganzen* des von der Vernunft Vorgesprochenen als dessen Negation oder Affirmation. Russell z.B. hat darum die Annahme eines den Willen bestimmenden Parallelogramms der Motive als eine ziemlich alberne Idee bezeichnet; so müssen wir uns ja z.B. an einer Weggabelung auch *entscheiden*, statt einfach (als Resultante) irgendwo dazwischen über das Feld zu gehen.<sup>8</sup> Russell favorisiert daher das *all-or-nothing-principle*.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> *Omnis actus hoc modo liber, vel includit, vel affert actionem realiter productivam, aut suspensionem actionis [...] patet includere volitionem cum effectu, seu illativam effectus, aut suspensionem impeditivam effectus [...] omittit quodammodo eligere.* Perez I, S. 90b.

<sup>6</sup> Es verstößt gegen das Prinzip vom zureichenden Grund: *Definitio libertatis, quod sit potestas agendi aut non agendi positis omnibus ad agendum requisitis, omnibusque tam in obiecto quam in agente existentibus paribus, est chimaera impossibilis, quae contra primum principium [sc. rationis sufficientis] quod dixi pugnat.* Couturat S. 25. Diese Unabhängigkeit gelte nur für äußere Requisiten: [...] *nam positis omnibus ad agendum requisitis externis, mens libera agere potest aut non agere, prout scilicet ipsamet disposita est.* Couturat S. 25.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Occam: [...] *voco libertatem potestatem, qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam.* *Opera Theologica* IX (St. Bonaventura 1980) S. 87. Dies scheint insbesondere von den Nominalisten in den Vordergrund gerückt worden zu sein, um dann von den Jesuiten als geradezu „banal“ übernommen zu werden; sie wenden sie dann aber auch gegen die göttliche Determination; die Thomisten übernehmen die Formel ebenfalls, wenn auch nicht in letzterem Sinne. Grua (1953) S. 125f.

<sup>8</sup> [...] *a foolish idea, since a man who comes to both roads, does not go across the fields between them;* Russell (1959) S. 209.

<sup>9</sup> Ebenda. Als prinzipielle Denkfigur genommen, könnte man vielleicht auch eine entfernte Analogie darin sehen, daß die aristotelische Tradition auch keine mehrstelligen Relationen kannte; tatsächlich scheint es möglich, mehrstellige Relationen durch Analyse auf einstellige zu reduzieren—so wie eine gewisse „Mehrstelligkeit“ der Motive auf die eine *conclusio* zu reduzieren wäre.—Ebenso wird nach Max Scheler für die Assoziationspsychologie die Person zu einem „bloßen Aktmosaik“ (a. a. O. (*Formalismus*, Bern 1954), S. 395), die tieferliegende Einheit der Person aber wird verfehlt; ist es ein Zufall, daß Leibniz, für den die Person die Summe (das Mosaik) ihrer Prädikate ist (die allesamt entsprechend determiniert sind), Probleme hat, hier noch das *vinculum substantiale* zu bestimmen?

Die Rede vom „Parallelogramm der Motive“ (gewissermaßen ein geometrisierter praktischer Syllogismus) erinnert nicht zufällig an das Kräfteparallelogramm Newtons. Es handelt sich hier um eine Übertragung des mechanischen Determinismus auf die Willensbestimmung: So wie „die“ Neuzeit die *causa efficiens* betrachtet, so betrachtet sie auch die *causa finalis*, und es scheint mir, als habe diese Parallelisierung niemand anders als Leibniz *erstmal*s vollzogen:

*Et c'est du concours de toutes ces volontés particulieres, que vient la volonté totale: comme dans la mecanique le mouvement composé resulte de toutes les tendences qui concourent dans un même mobile, et satisfait egalement à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois.<sup>10</sup>*

Auch Descartes war zwar ein Vertreter der mechanistischen Physik und ein Gegner der Indifferenz,<sup>11</sup> aber er kannte das Parallelogramm der Motive noch ebensowenig, wie das Kräfteparallelogramm Newtons.<sup>12</sup> Auch Hobbes, der den mechanistischen Ansatz übernimmt, versteht die Determination des Willens immer nur als eine hinsichtlich eines Gegenstandes/Motives, wobei dann entweder Furcht oder Verlangen obsiegt.<sup>13</sup> Erst Leibniz vertritt eine Physik, die in diesem Punkt der Newtons entspricht, und er überträgt das Modell des Kräfteparallelogramms auf die ebenfalls von ihm rezipierte *scientia media*;<sup>14</sup> er harmonisiert so einmal mehr die *connexio rerum* mit der

<sup>10</sup> GP VII, S. 116. [...] *quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de tout les inclinations; a peu pres nous avons parlé cy dessus de la volonté consequente en Dieu, qui resulte de toutes les volontés antecedentes.* GP VI, S. 127.

<sup>11</sup> *Indifferentia autem illa [...] est infimus gradus libertatis.* Nach der 4. Meditation machen Einsicht und Gnade geneigt zur Wahl einer Seite, und der Mensch wählt gerade darum freiwillig. Bei diesen „Seiten“ handelt es sich aber um *kontradiktorische* Alternativen.

<sup>12</sup> Vgl. auch Specht (1972) S. 125ff. und S. 112ff. Dazu fehlt ihm ja auch der Kraftbegriff, der bei Newton und Leibniz eine gewisse Resubstanzialisierung der *res extensa* (die bei Descartes nur nominell Substanz ist; die eigentliche, aristotelische Substanz entfällt) bedeutet—bei Leibniz, indem die *res cogitans* (nach ihrer Beseitigung durch Hobbes) wieder mit dem Körper identifiziert wird. Newton variierte die cartesianischen Erhaltungssätze dahingehend, daß er auch die Bewegungsrichtung einbezog (2. Newtonsches Gesetz)—ohne dies kein Kräfteparallelogramm (= Kombination aus 2. und 3. Newtonschen Gesetz).

<sup>13</sup> Vgl. *Elements of Law* I, Kap. 12, *Leviathan* Kap. 6, *De Corpore* 25, 13, und *De Homine* Kap. 11. Ebenso Malebranche Bd. XVI. (1974) S. 41–43. Diese kontradiktorische Auffassung wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Es muß sich aber etwas geändert haben, wenn dies ausdrücklich festgestellt werden muß: *Plura enim motiva simul cognosci possunt, licet propter unum illorum tantum sit omissio, vel actus, non vero propter omnia.* H. Fabri (1669) S. 159.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. GP VII, S. 302f.; [...] *potissimum uti in ipsa Mechanica communi pluribus corporibus gravibus inter se luctantibus tali demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa.* GP VII, S. 304. *Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus.* GP VII, S. 304; ebenda auch die Rede vom *mechanismus metaphycus*. Das ist uns heute aus der Assoziationspsychologie geläufig, taucht hier aber offenbar zum erstenmal auf. Bei J.f. Herbart (*Kleinere philosophische Schriften*, Leipzig 1842) gibt es dann z.B. den mechanischen *analoge leges motuum animi* (S. 362), die auch mathematisierbar sind (S. 366–69) und die Freiheit begrifflich machen sollen (S. 430). Diese Mechanik des Geistes (S. 435) hat zwei Prinzipien: 1. *perceptiones simplices oppositae in se invicem agunt tanquam vires contrariae*; 2. *eius actiones causa est ipsa contrarietas* (S. 430).—Vgl. bei Leibniz auch die Rede vom *automaton spirituale* (GP VI, S. 356f.; *Theodizee* § 403); zwar sei die

*connexio idearum*. Leibniz' eigentliche Originalität liegt zumeist in der Kraft der Synthese, und zwar insbesondere in der Synthese der neuen mathematischen Naturwissenschaft mit der scholastischen Theologie.

Die Konsequenz, die *scientia media* in diesem Sinne deterministisch zu verstehen, ist so naheliegend, daß man sich fragt, ob dies nicht die geheime Wahrheit der *scientia media* ist, die erst Leibniz auszusprechen ungeniert genug war. Dasselbe gilt ja, wie wir sehen werden, für die *necessitas Dei ad optimum* bei der Wahl der besten aller möglichen Welten. Beide Fälle basieren auf derselben parallelogrammartigen Grundstruktur, die Leibniz sogar zu einem logischen Prinzip erhebt: dem Prinzip vom zureichenden Grund. Leibniz nennt diese Determination in Verbindung der thomistischen physischen Prädetermination und der jesuitischen *necessitas moralis* die *moralische Prädetermination*.<sup>15</sup> (Daß der freie Wille nicht genötigt ist, sondern nur geneigt wird (analog zu der Formel: *astra inclinant, non necessitant*), bedeutet dabei nur, daß das *Ergebnis mehrerer* Antriebe wirksam wird, ebenso wie bei Gott die voraufgehenden Wollungen vom resultierenden Willen zu unterscheiden sind).<sup>16</sup> Die „moralische Prädetermination“ ist aber schon als Begriff keine Erfindung von Leibniz. Sie wird als solche von Perez' Lehrer Hurtado de Mendoza zur Absicherung der *scientia media* gebraucht—freilich nicht in mechanistischer Form und bei gleichzeitiger Ablehnung durch die große Mehrheit der Vazquezianer und Suarezianer.

Dem Leibnizschen *automate spirituelle*<sup>17</sup> entspricht der *mechanismus metaphysicus* im Entscheidungsvollzug seines Gottes. Alle Versuche, dennoch eine Indifferenzfreiheit in die leibnizische Theorie hineininterpretie-

„Tätigkeit durchaus nicht mechanisch“, das richtet sich aber nur gegen die *causa efficiens*, nicht gegen die Anwendung dieses Prinzips auf die *causa finalis*. Vgl. auch GP VI, S. 309 (Theod. § 325); die *volitiones* fungieren hier gewissermaßen als Kräftevektoren; das Ergebnis richtet sich dann nach der *praevalentia inclinationum*; daß die *rationes non necessitant, sed inclinant*, meint lediglich, daß hier eine Abwägung/Verrechnung vorgenommen wird. GP VII, S. 302f. Determinist ist Leibniz dadurch, daß der Wille bei ihm immer mit der *conclusio* zu identifizieren ist, d.h. von der Vernunft und ihrem praktischen Syllogismus aufgezehrt wurde; er bildet so kein indifferentes, und d.h.: eigenständiges Vermögen mehr daneben. Vernunft wird so nahezu unmittelbar praktisch. – Dabei ist die Frage, was hier früher ist: das physikalische Modell oder das psychologische Selbstverständnis. Daß letztlich vielleicht die psychologische Seite früher ist, zeigt sich z.B. auch daran, daß man auch erst wissen muß, was Spontaneität ist, bevor man den physikalischen Trägheitsbegriff verstehen kann. Vgl. Bergson (1949) S. 119f.

<sup>15</sup> GP VI, S. 124f. und S. 311 (Theodizee § 38ff. und § 330): Leibniz fühlt sich bestätigt durch *Durandus de St. Porciano*. Der Begriff stammt u.a. aus der Gnadenlehre der Augustinisten. Dort bezieht er sich aber nicht, wie bei Leibniz, auf die Umstände, sondern auf die Bewegung durch die Gnade.

<sup>16</sup> GP VI, S. 126f. (Theodizee § 43). *C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se presentent: ce sont des volontés antecedentes; mais la volonté consequente, qui en est le resultat, se determine vers ce qui touche le plus.* GP VI, S. 309.

<sup>17</sup> GP VI, S. 131 und S. 356f. (Theodizee § 52 und § 403).

ren und ihn so „retten“ zu wollen,<sup>18</sup> sind nicht nur verfehlt, sondern wären auch auf den Protest Leibniz' gestoßen, der sich gegen eine solche Rettung verwahrt haben würde, zumal sie doch gerade die originelle Synthese seines Systems zerstören muß. Für Leibniz ist es ja gerade das Ende der *scientia media*, wollte man annehmen, der freie Wille werde *nicht* durch die Umstände determiniert: Wozu diene denn dann das Wissen von den Umständen?

[...] *da wissen sie nicht, wie sie es machen sollen, umb zu sagen, wie doch Gott solches immermehr wissen können, was die Bürger von Ziclag einmahl würden gethan haben, da doch der Ziclager freyer wille ein ganz indifferentes, an keine Ursachen gebundenes ding, darinn Gott nicht das geringste sehen können, und wenn er gleich alle umstände noch so genau betrachtet hätte, dahin doch menschen ihre zuflucht und oft unfehlbar gnugsam zu nehmen pflegen, daraus er gewis wissen können, wohin die balance ihres freyen Willens ausschlagen würde.*<sup>19</sup>

Das Fehlen eines *determinativum scientiae mediae*, eines zureichenden Grundes, ist aber auch den Jesuiten als Problem durchaus bewußt gewesen, ohne freilich eine andere Lösung zu finden, als die genannte.<sup>20</sup> Leibniz meint sich für eine Determination durch die Umstände allerdings auch auf einige Molinisten wie den Bernhardiner Petrus v. St. Joseph berufen zu können.<sup>21</sup> Gunst und Ungunst der Umstände scheint ja auch in dem von Leibniz ebenfalls diskutierten Beispiel von Tyros und Sidon eine Rolle zu spielen.<sup>22</sup> Andererseits kennt auch Leibniz den Rekurs auf eine rein logische Determination: Selbst wo die Umstände nicht nötigen, könne man sich immer noch auf die bloße *de-facto*-Kenntnis Gottes von dieser Welt, in der sich dies gerade so verhält, berufen.<sup>23</sup>

Die Jesuiten waren sich aufgrund ihrer Kenntnisse der scholastischen Tradition der deterministischen Konsequenzen viel zu bewußt, als daß sie die Skrupellosigkeit besessen hätten, die Indifferenz aufzugeben (weshalb die Molinisten neben den Sozinianern<sup>24</sup> diejenigen sind, die von Leibniz paradigmatisch angeführt werden, wenn es gilt, gegen die „chimärische“ Indifferenz zu polemisieren). Im Gegenteil ist ja die Verteidigung der

<sup>18</sup> So jetzt auch Liske (1993) S. 17; die differenzierte Argumentation Liskes kann hier nicht diskutiert werden.

<sup>19</sup> Leibniz, ed. Stein S. 354 (= AA I, 6, S. 545).

<sup>20</sup> So z.B. Herrera; vgl. Knebel (1991/1) S. 275f. *Carthagera* und *Henricus Henriquez* sprechen auch von *motiva* und *circumstantia moraliter infallibilizantes* als Bedingung der Möglichkeit für eine *scientia media*; Ruiz (*De Sc.*) S. 572a.

<sup>21</sup> GP VI, S. 329 (*Theodizee* § 361).

<sup>22</sup> GP VI, S. 158f. (*Theodizee* §§ 100-102).

<sup>23</sup> GP VI, S. 330f. (*Theodizee* § 364).

<sup>24</sup> Nach leibnizischem Verständnis ist es wohl nur konsequent, daß die Sozinianer ein göttliches Vorherwissen von *futura contingentia* leugnen. Grua S. 349.



Indifferenzfreiheit ihr großes Anliegen. Ob dazu ausgerechnet die *scientia media* ein geeignetes Mittel ist, bleibt natürlich die Frage.

Mit der Aufgabe der Indifferenz hätte man auch die moralische Zurechenbarkeit aufgegeben, was nicht zuletzt aus theologischen Gründen unzulässig war. Die Verurteilungen des Jahres 1277 hatten die Annahme entsprechender Determinationen für unzulässig erklärt.<sup>25</sup> Mag sein, daß dies dazu beigetragen hat, Freiheit nicht nur als Indifferenz, sondern auch als unabhängig von Wesensfreiheit zu betrachten; eine solche, gewissermaßen wesenlose, leere Indifferenz, die sich nicht mehr durch die Beziehung auf ein letztes Ziel begründet und deshalb von der Vernunft absondert, hatten wir ja schon bei Duns Scotus gesehen.<sup>26</sup> Deshalb war auch die Determination durch Gott nicht mehr als befreiend zu verstehen, sondern im Gegenteil als Versklavung. Das gilt nicht nur für Luther (*De servo arbitrio*), sondern auch Thomas Bradwardine spricht bereits vom *servus Dei*.<sup>27</sup> Die Jesuiten übernehmen diese Auffassung und dehnen darum im Gegenzug die Indifferenz auch auf eine Indifferenz gegenüber Gott aus. Leibniz nimmt irrtümlich an, erst sie, die Jesuiten, hätten die Definition der Freiheit als Indifferenzfreiheit eingeführt, die Antike, Aristoteles, Augustinus, Petrus Lombardus, Thomas, Scotus und alle älteren Scholastiker hätten sie nicht gekannt.<sup>28</sup> Das zeigt einmal mehr, daß er die ältere Scholastik kaum kannte, die neuere aber umso besser.

<sup>25</sup> Verurteilt z.B. unter der Nummer 164 (Zählung nach Denifle/Chatelain): *Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem*. Die Herkunft dieser These ist ungeklärt (R. Hissette, *Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain/Paris 1977, S. 250).

<sup>26</sup> Sollte dies allerdings bedeuten, daß der Wille das Böse *als solches* wollen kann, dann hätte er nach S. Mauro *zwei* Formalobjekte (nämlich das Gute und das Böse); Mauro (1687) II, S. 55a/b. Überdies trennt die Univozität des *ens* Sinn und Sein; enthält das Sein nicht bereits die Orientierung ermöglichenden Differenzen, so kann die Orientierung nur von außen kommen: durch „Setzung“ von Zwecken. Eine entsprechende Terminologie findet sich schon bei Olivi: *praestituere sibi aliquid ut finem* (II. *Sent.* 57, ed. Jansen S. 326)—eine Redeweise, in der man freilich auch einen guten Sinn finden kann, und die ja nicht etwa nihilistisch gemeint ist.

<sup>27</sup> *Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus inquantum spontaneus, non coactus*. Thomas Bradwardine, *De Causa Dei* III, 9 (1618/1964) S. 677; vgl. auch Hahn (1905) S. 36. Die *experientia libertatis* gegenüber Gott gilt ihm als psychologische Täuschung. *De Causa Dei* III, 29 (1618/1964) S. 738. Dagegen beruft sich z.B. Pallavicino auf die Erfahrung: auch *actio* und *passio* unterscheiden wir ja nur aufgrund dieser Selbsterfahrung. Pallavicino (Ass.) I, S. 164f. Im 16. Jahrhundert nehmen die Indifferenztheorien der Freiheit zu—offenbar juristisch motiviert (Salamanca), im 17. Jahrhundert (z.B. bei Gibieuf) gehen sie wieder zurück (Ruiz u.a.; Sevilla; dagegen nach wie vor die Molinisten und Thomisten von Salamanca). Vgl. Knebel (1991/2) S. 9f.

<sup>28</sup> *Haec notio libertatis ignota fuit antiquitati; nulla eius in Aristotele vestigia reperiuntur, Augustini systema plane evertit, a Magistro sententiarum, Thoma, Scoto, ac plerisque Scholasticis veteribus aliena est; celebrata primum a Molinistis Scholasticis posteribus, eludendis potius quam tollendis difficultatibus apta*. Couturat S. 25.

Es mag sein, daß bei der Indifferenz gegenüber der Welt auch die *ignazianische* Indifferenz im Hintergrund eine Rolle spielt,<sup>29</sup> auch wenn dies ein ganz anderer Bereich ist, denn dies ist ja eine *passive* Indifferenz, im Gegensatz zu der hier zur Debatte stehenden aktiven. Erstere ist allerdings die Voraussetzung für letztere, und wer letztere leugnet, leugnet in der Regel auch die erstere. Ebenso ist es vielleicht kein Zufall, daß im 16. Jahrhundert auch die stoische Indifferenz eine Renaissance im Neustoizismus erfährt.<sup>30</sup> Man könnte hierin eine gewisse Entfremdung von Subjekt und Objekt erblicken, bei der nicht recht zu entscheiden ist, von welcher Seite sie ihren Ausgang genommen hat: Der den Stoizismus erzwingende blinde Weltlauf (als Objekt) erscheint ja nur deshalb als gegen den Sinn erblindetes Fatum, weil das Subjekt sich bereits zuvor stoisch aus ihm zurückgezogen hat (spiegelt sich dies vielleicht in dem indifferenten Verhältnis von Subjekt und *circumstantiae* in der *scientia media*?), während das Naturgeschehen gleichzeitig den Charakter der Kontingenz verliert.<sup>31</sup> In einem dergestalt entfremdeten Verhältnis kann aber jeder Eingriff des Subjektes in das Objekt nur dezisionistisch erfolgen—das Freie wird zum Zufälligen, oder, wie Leibniz sagen würde, zum Unvernünftigen, Nürrischen und Kapriziösen, während der Weise vernünftig und berechenbar und gerade darum frei (von Launen) handelt.<sup>32</sup>

In Sachen Zufall darf man im 16. Jahrhundert auch an die Zunahme der Glücksspiele denken, die schließlich im 17. Jahrhundert noch einmal von der mathematischen Notwendigkeit eingeholt werden.<sup>33</sup>

Ähnliches gilt auch für die statistische Bewertung der „moralischen Notwendigkeit“ bei den Jesuiten (s.o.). Dabei spiegelt sich in der Behauptung einer statistischen Notwendigkeit der Sünde die alte Einsicht wieder, daß man im Leben zwar jede einzelnen läßliche Sünde vermeiden kann, nicht aber alle

<sup>29</sup> Immerhin werden die Jesuiten in den ignatianischen Exerzitien ausdrücklich dazu angehalten, die Willensfreiheit zu verteidigen (vgl. die letzten Regeln (14, 15, 16, 17) der Exerzitien). G. Smith meint, daß Molinas Theologie eher Psychologie als Philosophie war, zumal sie keine wirkliche Begründung für die Notwendigkeit ihres Begriffes von Freiheit als völliger Unabhängigkeit gibt (Smith (1966) S. 223). Psychologisch ist die *praemotio physica* auch in der Tat nicht erfahrbare. Wäre der Molinismus also eine Form von Subjektivismus, insofern er auf „Erfahrung“ im psychologischen Sinn pocht? Dann wäre alle spekulative Objektivität der nachfolgenden Jesuiten-Generation auf ein subjektivistisches Fundament gebaut.

<sup>30</sup> Vgl. zur Renaissance solcher Strömungen im 16. Jahrhundert auch Rosa (1935).

<sup>31</sup> Reinhardt (1965) S. 52f.; Molina und Fonseca nehmen noch eine gewisse Wahlfreiheit bei höheren Tieren an, sofern es sich um völlig gleiche Objekte handelt. Ebenda. Perez selbst spricht von einer vollständigen Determination in Bezug auf die außermenschliche Natur: *Si enim nullum esset liberum arbitrium, omnia evenirent fato, et per certum et infallibilem causarum ordinem.* Perez I, S. 181bf.

<sup>32</sup> *Theodizee* § 337. Vgl. Malebranche Bd. V (1976) S. 188: „*Dieu n'agit point par caprice.*“ Darum auch wird oft gerade in deterministischen Weltkonzeptionen—sofern die Konzeptoren nicht in einem beispielsweise pantheistischen oder prästabilten inneren Einverständnis mit dieser Determination stehen—die Rede vom „Zufall“ (z.B. auch in der Evolutionstheorie), wohl auch von „Schicksal“, „Wagnis“ und „Entscheidung“, entsprechend hochgewertet.

<sup>33</sup> Vgl. Hacking (1975) S. 12 und S. 57 (Leibniz).

insgesamt;<sup>34</sup> oder mit Peter Geach: *Ein Tabaks-Sklave kann sich vielleicht zurückhalten, wenn es darum geht, ob er jetzt diese Zigarette rauchen soll, aber bis zum Ende des Tages wird er sicher viele Zigaretten geraucht haben.* Hierin einen Widerspruch zu sehen, bedeutet eine Konjunktion möglicher Sachverhalte mit der Möglichkeit einer Konjunktion von Sachverhalten zu verwechseln: Es ist der Unterschied zwischen der Möglichkeit, *jeden beliebigen* Artikel aus eine Warenliste zu kaufen, und der Möglichkeit, *alle* Artikel zu kaufen.<sup>35</sup> So wird in gewisser Weise auch bei den Jesuiten die Indifferenz statistisch begrenzt.

Da angesichts der durch die Indifferenz prekär gewordenen *Unendlichkeit* der Möglichkeiten menschlicher Entscheidung die tatsächliche Selbstdetermination des bloß *endlichen* menschlichen Willens zum Problem wurde, meinten einige (auch Leibniz bekannte)<sup>36</sup> schon, darum auf die unendliche Unterstützung Gottes rekurrieren zu müssen.<sup>37</sup> Untragbar nicht nur für die Jesuiten, sondern auch für die Vertreter der *praemotio physica* waren aber Extrempositionen, die meinten, die menschliche Willensfreiheit zerstören zu müssen, sei es nun, um der göttlichen Allmacht und Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen genüge zu tun (diese Konsequenz sieht z.B. Hobbes),<sup>38</sup> sei es aus falsch verstandener Selbstaufhebung in den göttlichen Willen, die im eigenen Handeln eine Beleidigung Gottes sieht, wie bei Michael Molinos.<sup>39</sup> Daß so etwas gerade für *scientia-media*-Theologen unannehmbar sein muß, versteht sich von selbst. Die Bedingung der Möglichkeit von Indifferenz zu erweisen, ist ja gerade die Aufgabe ihrer Theorie—und zwar als Indifferenz

<sup>34</sup> Das nennen die Jesuiten *necessitas moralis indeterminata*. J. van der Meersch, *Grâce*, in: DThC VI (Paris 1920) Sp. 1554-1687, hier Sp. 1590. Die Vermeidung aller Sünden ist nach Thomas zumindest nicht ohne Gnade möglich: *Summa Theologica* I-II, 109, 8. Auch nach Ruiz besteht die *disjunktive* Notwendigkeit, *irgendeine* Sünde wählen zu müssen. Hingegen meinen Izquierdo und Oviedo, für eine solche Annahme gebe es kein *fundamentum sufficiens*; schließlich könne man ja auch durch eine reine Unterlassung (s.u.) *alle* Akte zusammen vermeiden. Izquierdo (1670) S. 250a/b. Fabri wiederum sieht es wie Ruiz, und hält daher die läßlichen Sünden auch nur für „disjunktiv“, nicht „kollektiv“ verboten. Fabri (1669) S. 236f.

<sup>35</sup> Geach (1982) S. 48f.

<sup>36</sup> Leibniz verweist auf „neuere Thomisten“, nennt aber keine Namen; GP VI, S. 128f. (*Theodizee* § 47).

<sup>37</sup> Ein nominalistischer Gedanke, der sich z.B. bei Gregor von Rimini und im Ansatz sogar bei Suarez findet; vgl. Reinhardt (1965) S. 80-82 und S. 92.

<sup>38</sup> Diese Konsequenzmacherei ist freilich nicht Hobbes' eigene Position. *Nisi enim voluntas Dei necessitatem voluntati humanae imponeret, et per consequens actionibus omnibus ab ea dependentibus, libertas voluntatis humanae omnipotentiam et omniscientiam et libertatem Dei tolleretur*. *Opp. Lat.* III, S. 160f.; vgl. auch Hübener (1985) S. 18. Hobbes spricht zwar immer noch von Freiheit, doch ist dies keine Willensfreiheit. Malebranche bringt Hobbes mit einer blindwütigen, „absolutistischen“ *praedeterminatio physica* in Verbindung. Bd. XVI (1974) S. 98.

<sup>39</sup> *Velle operari active est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens: et ideo opus est, seipsum in Deum totum et totaliter derelinquere. Deus vult operari in nobis sine nobis*. Denzinger/Sch. n. 2202 (1222) und 2204 (1224). Vgl. Hübener (1985) S. 18. Bei Calvin und Baius führt die Elimination der Zweitursachen dazu, daß Gott auch die Sünde verursacht; vgl. Scheffczyk (1963) S. 110f. So auch schon Joh. v. Mirecourt. Ebenda S. 101.

gegenüber Gott und Welt: Zwei Menschen mit gleicher Gnadenausstattung und in gleichen Umständen können sich verschieden entscheiden.<sup>40</sup> Die Gnade ist nicht aus sich wirksam, sondern wird erst durch die menschliche Annahme von einer *gratia sufficiens* zur *gratia efficax*. Die Betonung der Indifferenz geht so weit, eine *potentia ad opposita* in ein- und demselben Augenblick anzunehmen. Schon Duns Scotus hatte dies aufgrund des logischen Möglichkeitsbegriffes behauptet: Was in Vergangenheit und Gegenwart der Fall ist, bleibt dennoch kontingent, wird nicht notwendig. Occam dagegen hatte dies abgelehnt, da eine solche *potentia* nicht aktualisiert werden könne, also gar kein *potentia* sei; jeder Änderung einer Entscheidung entspricht nach Occam auch eine zeitliche Abfolge, nicht nur eine logische.<sup>41</sup> Dagegen macht Gregor von Rimini geltend, daß ebendies behauptet werden müsse, denn gerade das sei es, was den Unterschied zu naturhaft wirkenden Ursachen ausmache. Dies übernimmt die jesuitische Barockscholastik.<sup>42</sup> Handelte es sich um eine zeitliche Abfolge, so wären Tat und Verantwortung auf zwei verschiedene Zeitpunkte verteilt.<sup>43</sup> Die Möglichkeit dieser Gleichzeitigkeit lasse sich daraus erkennen, daß sie auch für Gottes zeitloses, aber kontingentes Handeln angenommen werden müsse.<sup>44</sup>

Freilich gibt es auch *Grenzen der Indifferenz*, wie z.B. die erwähnte statistische Begrenzung. Klassisch findet die Indifferenz ihr Ende bei der Verwiesenheit auf ein letztes unendliches Ziel; diese Verwiesenheit läßt nach Thomas nur die Freiheit der Mittelwahl (wobei die „Mittel“ praktisch alles umfassen, was uns in der Welt begegnet). Dies Problem wird später vor allen Dingen auch im Zusammenhang mit der *libertas Christi* erörtert. So auch bei Perez:

Da Christus während seines Lebens immer schon ein *comprehensor*, d.h. des letzten Zieles ansichtig war, war auch seine Indifferenz eingeschränkt: Er konnte nicht sündigen;<sup>45</sup> ähnliches gilt für die Selige Jungfrau Maria,

<sup>40</sup> So z.B. Pedro Luis, nach Reinhardt (1965) S. 92.

<sup>41</sup> Vgl. auch Perler (1988) S. 87. Eine *potentia*, die nie manifest werden kann, unterliegt *Occam's razor*.

<sup>42</sup> Vgl. die Diskussion Occams bei Molina (1595) S. 103a-105a. Molina beruft sich auch ausdrücklich auf Scotus.

<sup>43</sup> Die Verantwortung läge im Augenblick der *vorgängigen* Entscheidung; wenn aber nun jemand vor der Ausführung stürbe, wäre er trotzdem zu verdammen. Molina (1595) S. 104a/b.

<sup>44</sup> Molina (1595) S. 103b, wo er auch auf die Wahl der Engel *in primo instanti* verweist. – Ähnlich auch Pedro Luis; vgl. Reinhardt (1965) S. 97f. und S. 103f. Bei Scotus gilt diese Freiheit als sukzessive nicht nur für die Akte des äußeren Wollens, sondern sogar primär für die der inneren Erfahrung zugänglichen Akte des Wollens selber (*actus elicitus*). Als instantane ist sie der Erfahrung nicht mehr zugänglich, sondern nur noch logisch erschließbar. Vgl. Liske (1993) S. 144f. Für den jungen Vazquez vgl. Stegmüller (1935) S. 1293f.

<sup>45</sup> Für Arriaga gilt das allerdings auch bei Abtrennung der *visio Christi* (die *per potentiam absolutam* möglich ist). D.h. Christus hat ein indifferentes Urteil über das, was zu tun ist (und ist insofern frei), und ist dennoch (aufgrund der *unio hypostatica*) genötigt, Gott zu lieben. Arriaga (1669) S. 892a. Bei Perez kann der Satz *Christus potest peccare* richtig sein, wenn er meint:

aufgrund ihrer *confirmatio in gratia*. Ihre Freiheit besteht nur im Hinblick auf die Mittel und Motive, mit denen sie die Sünde vermeiden konnte, nicht im Hinblick auf die Vermeidung selbst.<sup>46</sup>

Alle „normalen“ Prädestinierten und Berufenen haben hingegen auch die Möglichkeit einer Unterlassung der Vermeidung der Sünde—eine Möglichkeit, die Christus und Maria weder im *status absolutus* noch im *status conditionatus* hatten. Die anderen haben also eine *libertas illaesa perfecta et plena physice in ratione libertatis et indifferentiae*.<sup>47</sup> Insofern also gibt es auch in dieser Hinsicht (d.h. gegenüber Gott) keine Grenze ihrer Indifferenzfreiheit. Es ist aber so, daß Gott auch bei den normalen Prädestinierten die Wirksamkeit seines Heilsplanes absichern kann, indem er zwar nur Gnaden anbietet, die jede für sich abgelehnt werden können, aber (solange diese Ablehnung nicht sündhaft war, was Gott einrichten kann) diese solange anbietet (notfalls *ad infinitum*), daß wir *irgendeiner* zustimmen *müssen*. So wie wir nicht alle läßlichen Sünden vermeiden können, so auch nicht alle Gnaden ausschlagen.<sup>48</sup> Zwar hat Petrus die Freiheit, jedes einzelne Gnadenangebot zu frustrieren,<sup>49</sup> nicht jedoch alle zusammen (*non omnia collective*, aber *omnia seorsim et divisim*): So wie jeder Tag vergehen kann, nicht aber alle Tage zusammen. Eine unendliche Zahl von Gnaden mit unendlicher *vehementia* auszuschlagen, ist „metaphysisch“ (nicht nur „moralisch“) unmöglich.<sup>50</sup> Diese Notwendigkeit ist aber nach Perez keine, die der *scientia media* entstammt, denn sie ist nur eine statistische „*necessitas vaga ad amandum Dei*“, sie bezieht sich nicht auf den einzelnen Akt, sondern nur auf das Genus der so erzielten Akte; sie wäre nicht als Konditional, sondern als disjunktive Aussage zu formulieren.<sup>51</sup> Die Notwendigkeit durch die *scientia media* zu garantieren, hieße hingegen zu behaupten, es gäbe eine *praedeterminatio* durch die *conditio*. Das wäre der Sache nach die Auffassung von Leibniz. Perez hält gegen eine solche Auffassung, daß es

*humanitas Christi secundum se et in sensu diviso potest considerata potentia proxima peccare*; Perez I, S. 362bf. – Aufgrund der göttlichen Person und der Unendlichkeit aller ihrer Akte ist aber alles, was Christus tut, absolut optimal, und zwar gut *ex parte subiecti*, unabhängig vom Objekt. Sein Verdienst ist immer unendlich, auch wenn er statt seines ganzen Blutes nur eine Träne vergossen hätte. Fabri (1669) S. 513f.

<sup>46</sup> *Christus potest hoc vel illo modo peccata fugere*. Perez I, S. 348a/b.

<sup>47</sup> Perez I, S. 348.

<sup>48</sup> [...] *potest enim Deus dare auxilium activum amoris Dei omissibilis per aliquam omissionem non peccaminosam, paratus dare aliam gratiam, si non consentiamus primae, vel tertiam si non consentiamus secundae, et sic in infinitum*. Perez I, S. 96a.

<sup>49</sup> [...] *libertas frustrandi singula seu quodlibet auxilium*; Perez I, S. 363a/b.

<sup>50</sup> Perez I, S. 363a/b. So ist also immer eine mögliche Welt denkbar, in der Peter zustimmt—im Gegensatz zu Plantingas Konzept der *transworld-depravity*. Vgl. z.B. Adams (1972) S. 114. Ebenso lehnt Ruiz die Auffassung ab, die Kreatur könne sich in allen möglichen Welten/Umständen verweigern. Ruiz (*De Sc.*) S. 706a/b.

<sup>51</sup> [...] *disiunctum ex hoc amor aut illo*; Perez I, S. 96a. Wäre nicht wenigstens dies möglich, so hätte es keinen Sinn, Gott um die Gnade der Gottesliebe zu bitten: Gott könnte das nicht garantieren. Ebenda.

dann über die *conditio* ebenso eine *praedeterminatio ad peccatum* gäbe (also eine doppelte Prädestination), die dann nicht nur mit dem materialen Gehalt der Sünde einen essentiellen Zusammenhang hätte, sondern auch mit dem formalen Aspekt, d.h. der Bosheit selber.<sup>52</sup> Es bleibt also dabei: Die *conditio* bleibt indifferent gegenüber den kontradiktorisch formulierten Alternativen, die als *consequens* zur Debatte stehen.<sup>53</sup>

Die *conditio* gehört nur zu den (allerdings notwendigen) *praerequisita* der Handlung. Sie macht gewissermaßen den äußeren Teil dieser Vorbedingungen aus, deren innerer die *virtus agendi* ist.<sup>54</sup> Ob aber die *electio* als *actus secundus* des freien Willens diesen zur Tat oder zur Unterlassung bestimmt, bleibt offen.<sup>55</sup> Hier kommen als Bestimmungsgrund vor allen Dingen die *auxilia* in Frage, die einen Bestandteil der Prärequisiten ausmachen. Zu unterscheiden sind dabei ein *auxilium nudum*, d.h. die übernatürliche und eine unüberlegte Bewegung einschließende Erleuchtung des Intellektes und Willens für sich genommen,<sup>56</sup> und das *auxilium non nudum*, das bereits in Verbindung steht mit allen Bedingungen und den der Wahl vorgängigen Ursachen.<sup>57</sup> Alle diese Vorbedingungen machen die *potentia proxima* einer Wahl aus, die dadurch aber gar nicht determiniert ist und indifferent bleibt.

Dennoch sind auch Perez die bestimmenden Einflüsse und Motive nicht unbekannt. Sie müssen ja auch zum Problem werden, denn eine absolute Indifferenz weiß am Ende nicht mehr, wie sie zu Tat und Handlung kommen soll—ähnlich dem von Leibniz zitierten „Esel des Buridan“, der zwischen den beiden gleich großen Heuhaufen verhungert. Was liegt näher, als die angedeutete Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt durch den Optimismus zu überwinden: Wenn Gott die beste aller mögliche Welten schafft, dann sollten wir keine Bedenken mehr haben, uns dem Weltlauf zu überlassen, den Willen zum Jasager gegenüber der von der Vernunft eruierten

<sup>52</sup> [...] *habeat essentialem connexionem non solum cum materiali peccati, sed cum formali et cum ipsa malitia*; Perez I, S. 203.

<sup>53</sup> [...] *conditio antecedens, sed ex se indifferens ad utramque contradictionis partem*. Perez I, S. 80a.

<sup>54</sup> [*Liberum arbitrium*] *est potentia, quae positis omnibus praerequisitis potest agere et non agere* [...]. [*Praerequisita*], *quae potentiam complent sive tanquam virtus, sive tanquam conditio*; Perez I, S. 79b.

<sup>55</sup> Ebenso allerdings die Frage, wie denn diese Potenz zu ihrem Zweitakt kommt. [...] *patet liberum arbitrium esse potentiam determinabilem per electionem aut omissionem liberam, quae ipsa est quodammodo electio*. [...] *determinatio ad unum adveniens per electionem* [...] *est actus secundus libertatis*. Es gibt keine *connexio antecedens et constitutiva potentiae causativae talis actus*. Perez I, S. 79b.

<sup>56</sup> [...] *illustratio intellectus aut etiam voluntatis* [...] *includit quandam indeliberatam motionem*; Perez I, S. 347b.

<sup>57</sup> [...] *coniunctum cum omnibus conditionibus et causis immediate praecedentibus prioritate a quo voluntatis electionem*; Perez I, S. 347b.

besten aller möglichen Entscheidungen zu machen,<sup>58</sup> d.h. also, die Indifferenz aufzugeben und das *bonum* in das *verum* vorzuverlegen, es mit dem vom Intellekt vorgestellten *bonum apparens* zu identifizieren.

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß für Perez das Moment der „Apparenz“, der im Intellekt erscheinenden Güte des Willensobjektes, zunächst gerade nicht die Determination, sondern die Freiheit und Offenheit des Strebens begründet:

Bei unvollkommenen Tieren gibt es ja nur die Wahrnehmung durch die Organe der äußeren Sinne (wegen dieser Bindung an die Sinnlichkeit ist ihr Seele auch teilbar). Sie haben nach Arriaga keinen Gebrauch des ersten Personalpronomens (sie sind eben keine „Personen“); d.h. sie haben keine Möglichkeit, eine Abstraktion vorzunehmen, die zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet (alles ist, wie Arriaga sagt, Ich oder Nicht-Ich); entsprechend folgt ihr Strebenvermögen keiner diese Differenz transzendierenden *forma universalis*.<sup>59</sup> Tiere sind nicht auf die Verfolgung eines zukünftigen Gutes gerichtet, sondern nur auf die Freude oder Traurigkeit bei An- bzw. Abwesenheit eines Gutes.<sup>60</sup>

Ähnlich unmittelbar wie der tierische Antrieb ist der innere Antrieb beim Menschen (*appetitus*), der sein Ziel nicht als erscheinendes auffaßt, sich darum aber auch nicht darin täuschen kann.<sup>61</sup> Erst durch die *apparentia* wird der *appetitus* zu einem *appetitus voluntarius*.<sup>62</sup> Diese Art von Freiheit ist aber nun eine, die lediglich durch eine Defizienz definiert ist: durch die Irrtumsmöglichkeit. In der Apparenz steckt nicht nur, daß das Gut als solches vorgestellt wird, sondern auch das Moment der Scheinbarkeit, der möglichen Täuschung.<sup>63</sup> Steine streben nicht Attrappen des Gravitationszentrums zu; schon Vögel aber lassen sich von den Malereien des Zeuxis täuschen.<sup>64</sup>

Als erscheinendes ist das *bonum* aber durchaus ein den Willen bewegendes: Das erkannte Ziel bewegt wie bei den Tieren; auch wird dem Willen

<sup>58</sup> Ob die Vernunft selbst ein *freies* Vermögen ist, ist ein Sonderproblem; von Arriaga wird das bejaht: Wenn dem Intellekt des Engels 1000 Objekte vorgelegt werden, er aber nur 100 erfassen kann, dann muß er daraus auswählen. (Seinen Willen betätigt er aber insgesamt nur einmal, nämlich im ersten Augenblick.) Arriaga (1669) S. 894f. Auch Durandus hatte nach Suarez die Vernunft als ein freies Vermögen betrachtet, und den Willen erst als davon abgeleitet als frei. *Disputationes Metaphysicae* 19. 4., S. 714bf. Vgl. dagegen Mauro (1687) II, S. 50a und S. 53b.

<sup>59</sup> Młodzianowski referiert Arriaga so: *Brutum non potest dicere Ego; et si non potest dicere Ego, non potest habere formam universalem applicabilem omni obiecto et subiecto, idque ex eo quia dicere Ego est distinguere se ab omni alio, et qui dicit Ego, potest dicere non Ego; quodlibet autem est Ego vel non Ego. [...] Porro bruta non possunt dicere Ego quia Ego significat primam personam; bruta autem non habent personam*. Młodzianowski (1666) S. 214bf.

<sup>60</sup> [...] *esse in organis sensuum externorum appetitum, non quidem prosequitivum futuri boni, sed praesentis per delectationem aut mali per tristitiam*. Perez I, S. 219a.

<sup>61</sup> [...] *bonum non apprehensum est motivum appetitus innati*; Perez I, S. 211a/b.

<sup>62</sup> Vgl. auch Malebranche, der gegen die gegenteilige Auffassung polemisiert: [...] *je trouves au contraire, que si on voulait quelque chose sans motif; on le voudrait par la nécessité de sa nature*. Malebranche Bd. XVI (1974) S. 133.

<sup>63</sup> [...] *appetitus innatus non potest appetere bonum propter apparentiam [...] : solus enim appetitus voluntarius potest appetere bonum falsum*; Perez I, S. 211a.

<sup>64</sup> Perez I, S. 307b.

durch den Intellekt durchaus eine *Inklination* mitgeteilt.<sup>65</sup> Ja, diese Inklination, diese Liebe zum Objekt wird durch die rationale Erkenntnis sogar noch größer: Tiere lieben weniger als Menschen und Menschen weniger als Engel,<sup>66</sup> denn die Einigung mit dem Objekt wird umso größer, je mehr es erkannt wird. Der Verstand trennt nicht vom Objekt, das so zum Ding-an-sich würde, sondern erschließt dies intentional. Der Erkennende partizipiert dadurch am Erkannten: Der Mensch, der Gott erkennt, wird selbst in gewisser Weise Gott. (Hier hat vielleicht der spanische Scholastiker ein wenig spanische Mystik einbezogen.)<sup>67</sup> Aus dieser Intentionalität des Verstandes will Perez überdies begründen, daß es—auch in Gott—so etwas wie einen Willen, ein Aus-sein-auf-etwas gibt;<sup>68</sup> könnten wir Gott nur erkennen, und nicht auch *lieben* (hätten wir also keinen Willen), so wäre die *visio beatifica* vergeblich.<sup>69</sup> Eine solche Herleitung des Willens aus der Vernunft läßt aber tatsächlich Freiheit nur noch als ein Moment der Defizienz, des Irrtums erscheinen; denn wer erkennt, läßt nicht vom Erkannten, „dieweil—um mit Leibniz zu sprechen—*der will auf die erscheinende gütigkeit und solche wiederumb aus anderen umständen wie ein effect aus seiner vollkommenen ursach entsteht*“.<sup>70</sup>

Auch Leibniz hält das Moment der Apparenz für die *differentia specifica* der Freiheit (die sich zur Spontaneität wie Art zur Gattung verhalte): *libertas est spontaneitas rationalis*; das Entscheidende ist auch bei ihm das *bonum apparens*.<sup>71</sup> Und wir sind umso freier, als wir das *objektiv Beste* erkennen und durch es determiniert sind; nur so sind wir nicht Sklave unserer Leidenschaften, d.h. verworrener Perzeptionen.<sup>72</sup> Entsprechend werden bei Leibniz—ganz anders als bei Scotus—auch der göttliche Intellekt und der göttliche

<sup>65</sup> [...] *bonum apparens movet ut finis cognitum* [...] *forma intelligibilis tribuit inclinatem ad id, quod est bonum intelligentis ratione ipsius intellectionis*. Perez I, S. 211b.

<sup>66</sup> [...] *tota ratio, quare aliquod bonum non potest amari ab aliquo, est, quia illud perfecte non cognoscit*. [...] *bruta enim minus amant quam homines, et homines minus quam Angeli*. Perez I, S. 215b.

<sup>67</sup> [...] *intellectione enim intelligens unitur intentionaliter cum obiecto, et fit ipsum iuxta quantitatem entitatis, quae intellectioni apparet*. Perez I, S. 215b. Die Seele wird—in Anlehnung an Aristoteles (und in gewisser Weise Augustinus)—in gewisser Weise alles, einschließlich Gott: *videns Deum quoddammodo fit ipse Deus*. Perez I, S. 216a.

<sup>68</sup> [...] *nullus motus sive physicus, sive intentionalis ab intrinseco est frustra; intellectio autem est motus ab intrinseco* [...]; Perez I, S. 215.

<sup>69</sup> Perez I, S. 216b. Der Wille ist notwendig *ad laudandum* und für das *obsequium* gegenüber Gott (I, S. 213a). Wäre eine vernünftiges Wesen ohne Willen möglich, dann wäre es auch in dieser Welt wirklich—das ergibt sich aus der Notwendigkeit der Vollständigkeit der Welt. Perez I, S. 212a/b.

<sup>70</sup> Leibniz, ed. Stein (1890) S. 353 (= AA I, 6, S. 545).

<sup>71</sup> *Voluntatis obiectum esse bonum apparens, et nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis*; Couturat S. 25.

<sup>72</sup> *Libertas seu dominium in nostras actiones stat cum determinatione ad optimum*; Grua S. 475; vgl. auch Liske (1993) S. 205f.



Wille, *bonum* und *verum* miteinander kurzgeschlossen.<sup>73</sup> So hatte ja auch schon Vazquez gegen Heinrich von Gent u.a. gelehrt, daß der Wille sich nur für das am besten Erscheinende entscheiden könne;<sup>74</sup> und auf genau diese Stelle bei Vazquez beruft sich dann auch Leibniz.<sup>75</sup>

Nun wird bei Perez natürlich der Wille nicht schlechterdings in die Vernunft aufgesogen<sup>76</sup>—das wird erst im Falle Gottes zum Problem (aufgrund der essentiellen Identität beider in der göttlichen Substanz—das ist auch bei Ruiz der Punkt, an dem Freiheit nicht mehr schlechthin als Indifferenzfreiheit verstanden wird);<sup>77</sup> aber auch schon für den Menschen werden die gewissermaßen „überredenden“ (*suasio*)<sup>78</sup> Motive, d.h. die *causa finalis* der Vernunft, gegenüber der *causa efficiens* des Willens von Perez betont.

Schon Thomas kennt ja einen Einfluß des überwiegenden Motivs auf den Willen,<sup>79</sup> und zwar in dreierlei Hinsicht:

1. nach der Präponderanz von vernünftigen Nützlichkeitsbetrachtungen (*secundum rationem*);
2. zufällig, insofern der Handelnde gerade an diesen und nicht an einen anderen Umstand (*circumstantia*!) denkt (*per occasionem*);
3. aus der Disposition/dem Charakter des Menschen (*ex dispositione hominis*); letztere ist nicht notwendig, zumindest im Fall eines *habitus* und insbesondere einer bloßen *passio*; notwendig will der Mensch nur Sein, Leben und Verstehen,<sup>80</sup> weil es seiner Natur entspricht: *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*.<sup>81</sup>

Diese *conditiones* sind aber allesamt nicht notwendig;<sup>82</sup> jeder böse Wille gründet zwar in einem Versagen der Vernunft, aber dieses Versagen geht letztlich wieder auf einen Willensakt zurück.<sup>83</sup>

<sup>73</sup> *Et omnis quidem Voluntas bonum habet pro obiecto, saltem apparens, at divina Voluntas non nisi bonum simul et verum.* GP VI, S. 441.

<sup>74</sup> J. Hellin, Vazquez, in: DThC XV, 2 (Paris 1950), Sp. 2601-2610, hier Sp. 2606.

<sup>75</sup> Couturat S. 27. Siehe hierzu auch weiter unten.

<sup>76</sup> Peter erstrebt sein Objekt nicht *sub ratione scibilis*, sondern *sub ratione eligibilis*. Perez I, S. 327a.

<sup>77</sup> Zu Ruiz vgl. Knebel (1991/2) S. 9f.; Des Bosses setzt dies in Beziehung zu Leibniz GP VI, S. 385f.

<sup>78</sup> Perez I, S. 353a.

<sup>79</sup> *Voluntas feratur in id, quod sibi offeretur magis secundum particularem conditionem quam secundum aliam.* De Malo VI, resp. Diese „moralische“ Vorherbewegung im Gegensatz zur „physischen“ wird auch in der *Summa Theologica* I-II, 9, 1 und I-II, 10, 1-4 erörtert.

<sup>80</sup> *Omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere.* De Malo VI, resp.

<sup>81</sup> *Nikomachische Ethik* III, 5.

<sup>82</sup> De Malo VI, resp.

<sup>83</sup> L. Oeing-Hanhoff (1956) S. 168. Daß der Wille vom Objekt bewegt wird, sagt Thomas öfter (z.B. *Summa Theologica* I-II, 9, 4c), aber zugleich wirkt Gott auch unmittelbar auf die *virtus volendi* selbst; letzteres kommt nur ihm, und ganz besonders ihm zu: *utroque modo proprium est*

Nach Perez hingegen erstreckt sich die Beeinflussung und Bestimmung durch die Erkenntnis von Motiven usw. eben doch auch auf alle endlichen Umstände.<sup>84</sup> Dazu findet sich bei Perez eine sogleich zu zitierende Passage, die etliche Anklänge an leibnizsche Redeweisen aufweist. Das gilt nicht nur für den aus cartesianischer Tradition vertrauten Begriff des *conatus*, der durchaus vergleichbar ist mit dem leibnizschen *conatus* als *force*, *principe de vie*, *principe d'action*, der den Übergang von Perzeption zu Perzeption bewirkt.<sup>85</sup> Die Rede von *maior* und *minor* hingegen sprengt zwar das kontradiktorische Alles-oder-Nichts, enthält aber wohl nicht eigentlich ein „Motivparallelogramm“, sondern hält sich vielleicht noch eher im Rahmen einer Analyse der Abstoßung und Anziehung einzelner Gegenstände, wie sie sich z.B. auch bei Hobbes findet (s.o.). Es finden sich aber auch einige Anklänge an die leibnizsche Formulierung des Prinzips vom zureichenden Grund als *principium rationis sufficientis reddendae*.<sup>86</sup> Den zureichenden Grund „zuzustellen“ (Heidegger) scheint in dieser Zeit ein echtes Bedürfnis gewesen zu sein: *causa reddita, omnes conquiescimus*. So definiert sich auch die Aufgabe des Historikers dadurch, *alle* Umstände (*omnis conditio*), die zu einer Handlung geführt haben, zu analysieren; erst der für Perez typische Totalkalkül (die *tota hypothesis*) gibt (wie bei Leibniz die *notio completa*) den zureichenden Grund für die Handlung ab, die gleichwohl wie bei Leibniz „spontan“ (*sponte*) genannt wird. Überdies werden hier die *conditiones* der *scientia media* deutlich als *Motive* gekennzeichnet und die Handlung in eine *dependentia essentialis* von der *conditio proxima* gebracht.<sup>87</sup> Die Passage lautet:

[...] *quod enim voluntas, tali conditione posita sit bene operatura, ea autem deficiente et posita alia, sit oppositum actura, oritur a diversa suasionem et repraesentationem boni, diversaue facilitate aut difficultate, quam ipsa voluntas sentit, cui in actione respondet maior aut minor voluntas, idest diversus conatus; id enim manifesto experimento quilibet deprehendit, neque est nullus qui pro causa electionis quando eam ignorat, non petat rationem, quae voluntatem movet et*

*Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.* Summa Theologica I, 105, 4c.

<sup>84</sup> Auch im Fall Christi und der Seligen beugen die Umstände der *scientia media* einer sündhaften Handlung vor—unabhängig von *visio beatifica* und hypostatischer Union; dies geht jedoch nach Perez nicht kongruistisch, sondern nur konkomitant. (s.u.). Perez I, S. 351b und S. 347bf.

<sup>85</sup> GP IV, S. 469. Vgl. z.B. auch Grua S. 354: *Quid in homine voluntas, nisi conatus agendi, seu actus initium sequens ex dispositione? Voluntas est potentia, quid ergo illud formale in ipsa quod determinet ad actum?* Der Vergleich gilt auch für Perez, von den mathematischen Implikationen einmal abgesehen—obwohl Perez hier möglicherweise mehr gekannt hat, als man zunächst annehmen würde. Dazu müßte man seinen Physik-Kommentar studieren. Bei Suarez impliziert der Begriff des *conatus* noch natürliche Teleologie, bei Wolff dann eine bloße, ziellose *mutatio*. Leibniz hat den Begriff des *conatus* wohl eher durch Anregung von Hobbes (Bernstein (1980) S. 25 („*conatus*“ als *porta philosophiae*); Hobbes, *De Corpore* 15, 2 und *Leviathan* 6).

<sup>86</sup> ... eine Vokabel, die Heideggers Interesse gefunden hat; vgl. Heidegger (1957) S. 45ff.

<sup>87</sup> [...] *dependentia essentialis actionis* [...] *a qualibet conditione proxima*; [...] *quaestio, in qua mihi pars affirmativa vehementer placet.* Perez I, S. 353a.

*allexit, et tali causa reddita, omnes conquiescimus; nullusque historicus, cuius praecipuum munus est eorum, quae sponte fiunt ab omnibus, causas exponere alias unquam reddidit. Patet ergo manifeste, omnem conditionem primam praecedentem electionem voluntatis pertinere aliqua ratione ad motivum, saltem ut illud facile aut difficile reddens cui difficultati voluptas aut dolor respondent in operatione [...].*<sup>88</sup>

Ist damit auch die Geschichte in jeder Handlung involviert, so ist nach Möglichkeit auch die vollständige Biographie zu berücksichtigen. Aldrete verweist (neben sogar astrologischen Überlegungen) z.B. auf die Wichtigkeit der Herkunft; vieles werde in der Kindheit grundgelegt. Schon die frühkindliche Ernährung ist nach Aldrete relevant für die biologische Disposition zum guten Handeln.<sup>89</sup>

Für Perez geht entsprechend jede Sünde auf einen praktischen (nicht spekulativen) *Irrtum* zurück. Jeder wählt das, was ihm am besten erscheint. Liegt dabei kein Irrtum vor, so besteht eine Konformität mit dem idealtypisch angenommen *appetitus rectus*;<sup>90</sup> der ethische Maßstab liegt also nicht gewissermaßen empirisch auffindbar in den Dingen, sondern ist etwas in uns (wenn auch nicht das kantische Sittengesetz). Der Bezug zu den Dingen als Maßstab (*actus specificatur ab obiecto*) läuft über die *scientia divina*; sie ist *saltem implicite* der Maßstab dafür, daß es sich nicht um eine *electio falsa et somniata* handelt.<sup>91</sup> Da aber nun jeder das wählt, was ihm als das Richtige erscheint, ist sein Handeln in gewisser Weise durch die Vernunft determinierbar. Das gilt bei Perez aber nur hinsichtlich der (sc. positiven) Prädestinationsabsichten Gottes, wie wir auch schon im Fall der Gnadenangebote gesehen haben. D.h. dahinter steckt ein optimistischer Impetus: Perez verneint eine ähnliche Wirksamkeit der Anlässe und Versuchungen zum Bösen. Gott aber kennt alle möglichen Motive und weiß sie für den Prädestinationserfolg einzusetzen. Und dies nicht nur, indem er—unter Voraussetzung der disjunktiven Notwendigkeit, daß der Mensch *ein* Motiv, eine Gnade akzeptieren *muß*<sup>92</sup>—ein Motiv nach dem anderen einsetzt, sondern diese auch *steigert*, bis sie den freien Willen kumulativ überwältigen.<sup>93</sup> Dies ist allerdings bei Perez auch ein Sonderfall, denn ohne diese Überwältigung wäre

<sup>88</sup> Perez I, S. 353a.

<sup>89</sup> Aldrete (1652) I, S. 243b.

<sup>90</sup> [...] *electio semper est eius boni, quod eligenti videtur, omnibus pensatis, melius [...]; ideo enim omnis peccans errat, et decipitur, non quidem errore speculativo [...] sed falsitate contraria veritatis practice, quae consistit in conformitate cum appetito recto.* Perez I, S. 308b. (Das ist vaquezianisch, s.u.). Das Maßnehmen an einem Idealtyp gilt offenbar nicht nur für die Vernunft (an der Wahrheit Gottes), sondern auch für den Willen; ein Gedanke, der bei Perez öfter vorkommt, und der den Bezugspunkt der *adaequatio* aus den Dingen herausverlegt.

<sup>91</sup> Perez I, S. 323b und S. 327a/b.

<sup>92</sup> Perez I, S. 96a.

<sup>93</sup> *Ratio autem discriminis est, quia motiva ad virtutem, tum naturalia, tum supernaturalia crescunt per suos gradus, et ita crescunt, ut omnia simul considerata superent vires restitivas liberi arbitrii creati.* Perez I, S. 90a.

es „moralisch unmöglich“ (*moraliter impossibile*),<sup>94</sup> nicht zu sündigen.<sup>95</sup> Der Mensch kennt nicht alle Motive zum Guten, daher seine Schwäche, die es ihm unmöglich macht, nicht doch irgendwann einmal zu sündigen. Bei Granado werden solche exzeptionellen und unfehlbaren Gnadenwirkungen auch mit Hilfe der *necessitas moralis* beschrieben.<sup>96</sup> In eine solche Konzeption können aber—zumindest für diesen Grenzfall—durchaus auch Gedanken der augustinischen Gnadentheologie eingeflossen sein, wie der der „*delectatio victrix*“.<sup>97</sup> Allerdings bleiben wir aber nach Perez gegenüber einer solchen *delectatio* gegenüber frei—andernfalls wäre es unsinnig aus ihrer Annahme eine Vorschrift machen zu wollen.<sup>98</sup> Die Freude wird also aus Gehorsam angenommen; insofern kann man Perez keine bürgerliche Mentalität vorwerfen, wie vielleicht Bossuet.<sup>99</sup>

In gewisser Hinsicht ist zwar die Lockung mit der Prämie bei Perez konstitutiv für die verdienstvollen Akte; für falsch hält er aber ein Beispiel aus dem Lehnswesen, das zu pelagianischen Mißverständnissen Anlaß gibt: Wenn der König dem Ritter ein Pferd gibt mit der Auflage, ihm damit im Krieg zu dienen, dann erwirke hier die antizipierte Prämie (*anticipatum praemium*) den (Ver-) Dienst. Bei diesem Beispiel fällt nach Perez erstens die Lockung weg (man hat das Pferd ja schon), und zweitens wäre, da die Prämie

<sup>94</sup> Aber „metaphysisch“ wäre es möglich, daß der Mensch unter keiner Bedingung sündigt. *Metaphysice tamen casum esse possibilem in quo Deus videret nullum esse futurum peccatum sub conditione*. Perez I, S. 90a. *Nam non est necesse ex parte causae, me aliquando peccare, sed metaphysice loquendo est possibile secundum potentiam antecedentem, me sub nulla hypothesi esse peccaturum*. Perez I, S. 88a/b. Ebenso Fabri (1669) S. 30.

<sup>95</sup> Das würde dann zugleich garantieren, daß die Kreatur nicht „rebellisch“ wird (*creatura rebellis*)—eine von Izquierdo, Arriaga und anderen vertretene Möglichkeit. Vgl. Knebel (1991/1) S. 293. Anders aber Ruiz (*De Sc.*) S. 706a/b.

<sup>96</sup> Über die Zustimmung der Gottesmutter (*Si Beata Virgo hoc et hoc modo ab angelo salutetur, consentiret divinae voluntati*) und des Apostels Paulus: [...] *haec est quae appellatur necessitas moralis, quamvis non physica quia nimirum, attenta natura voluntatis, et modo operandi illius, cum caeteris circumstantibus, nihil est, quod obstat, quominus operetur cum dominio sui actus, ac proinde, cum indifferentia et libertate, licet tanta sit bonitas aut suavitas eluceat in obiecto aut in modo alliciendi voluntatem, ut certum sit illud ab ea amplectendum fore*. Granado (1624) I, S. 345. Auch bei Vazquez wird die *gratia congrua* nach einem *necessitas moralis*—Modell verstanden: Sie bedeutet nicht metaphysische Unmöglichkeit der Resistenz, wohl aber eine *de-facto*-Notwendigkeit, d.h. die Wirkung tritt unfehlbar ein. Vazquez (1631, 1) S. 262b.

<sup>97</sup> Anders als bei Jansenius besagt übrigens die augustinische *gratia victrix* nicht, daß der freie Wille besiegt wird, sondern die *Sünde*; also genau umgekehrt: die Gnade macht den Willen dergestalt *unbesieglich*. De Lubac (1971) S. 109–113. Der Augustinismus wurde an der Sorbonne und in Löwen gepflegt. Ende des 16. Jahrhunderts gab es zwei Richtungen der *gratia ex se efficax*: in Salamanca wird sie eher aus der philosophisch-kreatürlichen *conditio humana* abgeleitet und darum mit der *praemotio physica* identifiziert (Suarez: *gratia adiuvens*); in Löwen aus der Gnadenbedürftigkeit aufgrund der Erbsünde, d.h. also: psychologisch, augustinisch, infralapsarisch und theologisch. Vgl. Stegmüller (1933) S. 8.

<sup>98</sup> [...] *delectatio trahens est libera nobis; alioqui Deus non praeciperet nobis delectari, quo trahimur formaliter tanquam funiculis Adam, et vinculis charitatis, quibus Deus pollicetur se nos tracturum*. Perez I, S. 93a.

<sup>99</sup> Spaemann (1963) S. 75f.

durch die Tat verdient wird, das *principium meriti* selbst ein verdientes. Das man das Verdienen verdienen könne, ist aber eine pelagianische Behauptung. Richtig ist aber auch für Perez, daß die Lockung mit der Prämie im allgemeinen konstitutiv ist für die Tat: Die Prämie, d.h. letztlich: die Glückseligkeit, wirft ihren Schein schon in diese Welt und lockt die Indifferenz aus sich heraus zu verdienstvollen Taten; sie ist die lockende Speise, der Köder für den Angelhaken der guten Werke, mit dem Gott die Prädestinierten fängt.<sup>100</sup> Wer die Speise will, muß auch den Haken schlucken.<sup>101</sup> Dabei ist aber die Prämie nicht schon ein Bestandteil des Verdienens, vielmehr ist sie als antizipierte sein Anfang und Anreiz; <sup>102</sup> Prämie und Verdienst verhalten sich zueinander wie das Rad und seine Drehung: Das Rad dreht sich, weil es das Rad (d.h. rund) ist, und es ist das Rad, *damit* es sich dreht, nicht *weil* es sich dreht; also: Die Prämie wird verdient, weil sie die Prämie ist, und sie ist die Prämie, damit sie verdient wird, nicht weil sie verdient wird.<sup>103</sup>

Diese optimistische Glückseligkeits- und Prämien-Ethik gibt zwar die Indifferenz nicht auf, aber sie hebt sich doch von der quietistischen Indifferenz ab, dergemäß man auch (zumindest psychologisch) auf die eigene Glückseligkeit verzichten kann.<sup>104</sup>

Die Aussichten auf die Glückseligkeit, die die Liebe zu Gott entbrennen lassen, begründen auch den Glauben an seine geoffenbarten Dekrete (denn das erste Objekt des den *amor* voraussetzenden Glaubens ist Gott selber, und dann seine Dekrete u.a.);<sup>105</sup> es gibt keinen Glauben ohne den entsprechenden *amor* (der als Akt des Willens die fehlende Einsicht in den Glaubensgegenstand ersetzen muß). Perez zitiert hier Augustinus: *quid enim tam voluntarium, quam credere?*<sup>106</sup> Das war für Perez, wie er berichtet, schon in seiner Studienzeit ein Anlaß, seinem Lehrer Hurtado de Mendoza ein Paradox

<sup>100</sup> *Est enim praemium esca alliciens ad operationem, tanquam ad hamum, aut laqueum.* Perez I, S. 99b. Das Beispiel mit dem Pferd ist älter: vgl. z.B. Thomas, *Summa Theologica* I, 23, 5c, wo damit ebenfalls illustriert werden soll, daß die Prämie nicht die *ratio praedestinationis* ist, sondern *sub ratione praedestinationis concludatur*.

<sup>101</sup> [...] *ita, ut necesse sit, mordere hamum, ut mordeat escam.* Perez I, S. 99b. Das ist übrigens dieselbe Terminologie, mit der die *necessitas ad optimum* beschrieben wird, z.B.: *vehementia inclinationis ad maius bonum allicit Deum*; Perez I, S. 296a/b.

<sup>102</sup> *Praemium difficultatem mitigat et compensat laborem propter spem et dulcedinem ipsius quae facit, ut placeat meminisse laborem: ergo impossibile est principium meriti cadere sub meritum.* Perez I, S. 99b.

<sup>103</sup> [...] *sicut rota movetur, quia est rota, et est rota, ut moveatur, non quia movetur.* Perez I, S. 99b.

<sup>104</sup> Vgl. auch R. Spaemann (1963) S. 49. Auch nach Auffassung der Augustinisten wird die *gratia victrix* zwar wirksam, aber nur mit moralischer Notwendigkeit; vgl. De Lubac (1971) S. 110.

<sup>105</sup> So muß man diese dürre und recht dunkle Perez-Stelle wohl verstehen. Vgl. Thomas, *Summa Theologica* II-II, 1, 1.

<sup>106</sup> Perez I, S. 218. Da gilt umso mehr, als der Glaube nicht auf den rein natürlichen Fähigkeiten des Menschen beruht, gleichwohl aber eine Pflicht ist (s.o.).

vorzulegen: Angenommen den Fall, Gott offenbart ein Dekret, keinen *amor creatus* mehr hervorzubringen—woher sollte dann der Glaube an ein solches Dekret kommen, da der notwendige *amor* gerade fehlt? Selbst die *visio beatifica* würde nach solch einem Dekret keinen *amor creatus* mehr hervorrufen. Es würde also ein Akt des Glaubens befohlen, der unmöglich ist.<sup>107</sup>

Das aber ist nach Perez' Prämissen, daß jeder Erkenntnisakt einen Willensakt impliziert (s.o.) unmöglich. Das gilt selbst für so scheinbar „sterile“ Wahrheiten wie: *natura universalis est communis multis; tres et quatuor sunt septem; materia est pura potentia*. Diese scheinen nichts Gutes oder Schlechtes vorzustellen;<sup>108</sup> und dennoch sind sie gerade als Wahrheiten das, was der Verstehende am meisten liebt.<sup>109</sup> Selbiges gilt auch für die *cognitio fidei*. Überdies könnte die Offenbarung des obengenannten widersprüchlichen Dekretes oder einer Unwahrheit nur eine durch einen Dämon oder einen *genius malignus (revelatio a Daemone)* sein, die keinen Akt des Glaubens zur Folge hat, denn ein solcher kann ja nach Perez nur durch eine *illuminatio Spiritus Sancti* erfolgen.<sup>110</sup> Wollte Gott hier also dennoch einen Glaubensakt hervorrufen, so könnte dies nur durch ein Wunder geschehen; das aber ist—so groß ein so absonderliches Wunder auch sein mag—sogar *per potentiam Dei absolutam* unmöglich, denn es widerspricht dem Begriff des Wunders; letzteres soll ja die Glaubwürdigkeit der Heilsgeheimnisse bezeugen, kann also wesensmäßig nicht nicht zu Täuschungen verwendet werden—Gott kann kein *genius malignus* sein.<sup>111</sup>

Das obengenannte Paradox habe dann viele Lösungsversuche (z.B. des V. Herice) hervorgerufen, die aber alle in eiteln Sophismen geendet seien.<sup>112</sup> Perez selbst hält solche Offenbarungen für schlicht unmöglich, weil sie selbstwidersprüchlich sind.<sup>113</sup>

Zeigt dies die Abhängigkeit der Glaubens- und Erkenntnisakte von einem Willensakt, so ist doch auch umgekehrt die Erscheinung (*apparentia*) eines lockenden Guten als Prämie die Voraussetzung, um die entsprechenden Willensakte hervorzubringen. Das Gute muß ein in der Erkenntnis

<sup>107</sup> Perez I, S. 101a.

<sup>108</sup> [...] *nihil mali aut boni repraesentant*; Perez I, S. 217b.

<sup>109</sup> [...] *quid enim magis intelligens amat, quam veritatem?* Perez I, S. 218a.

<sup>110</sup> Perez I, S. 218a.

<sup>111</sup> [...] *fieri enim non potest, ut Deus miraculum efficiat [i.e. fidem], ut ego firmissime credam aliquid falsum. [...] magnitudo miraculorum non auget credibilitatem mysteriorum, sed minuit, quod est absurdum*; Perez I, S. 218a/b.

<sup>112</sup> Perez I, S. 217a/b. *Hoc argumentum, cum ego primus, dum essem Theologiae Auditor, illud obiecissem, turbaverit non paucos; quod ego miror, quia est vanissimum, et futilissimum, atque apertum sophisma*. Perez I, S. 217a. V. Herice SJ (1571-1636, Salamanca) soll versucht haben, die *potentia proxima* hier durch die *potentia remota* zu ersetzen, ohne daß klar würde, was dann noch *potentia remota* heißt. Ebenda. Entsprechende Stellen, die sich auf Perez bezögen, habe ich bei Herice (z.B. (1623) S. 734a/b) nicht finden können.

<sup>113</sup> Perez I, S. 218bf.

erscheinendes sein, und je mehr es erkannt wird, desto mehr reizt es; deshalb auch liebt Gott, der sich am besten erkennt, sich selbst auch am meisten.<sup>114</sup>

Ist der Gottesbegriff immer ein Kulminationspunkt für verschiedenste Probleme, so gilt das auch für das Verhältnis von Wille und Vernunft. Bei Perez entzündet sich dies z.B. am Problem der göttlichen Providenz: Die Frage ist dabei, ob die göttliche *electio*, die als *appetitus intellectivus* Intellekt und Wille vereint, eher das eine oder das andere ist.<sup>115</sup> Nach Perez ist sie ein leitender, lenkender Akt des Intellektes (*actus intellectus dirigens/gubernans*), bei dem aber, weil es um einen Zweck (*finis*) geht, der Wille involviert sein muß; dadurch unterscheidet sich die Providenz auch virtuell-intrinsisch von der (notwendigen) *scientia simplicis intelligentiae* und der *scientia media*.<sup>116</sup> Bei Gott sind Wille und Vernunft schon deshalb enger miteinander vermittelt, weil es bei Gott keine *simplex apprehensio* gibt: Damit eine Sache erkenntnismäßig durchdrungen wird, muß es sich um ein *Urteil* handeln, und dazu braucht es den Willen.<sup>117</sup> Bei uns hingegen sind Wille und Vernunft real verschieden—allerdings auch über verschiedene Zwischenschichten miteinander verbunden, wie die *cognitio praeceptiva*, die zwischen einer *electio in fieri* und einer *electio in facto esse* vermittelt, sodaß der Wille immer mit einem reflexiven Erkenntnismoment behaftet ist (was es möglich macht, zu sagen, daß jeder Sünder *irrt*).<sup>118</sup> Aber weil dem Intellekt und dem Willen als solchen kontradiktorische Prädikate zukommen, müssen beide doch real verschieden sein (eine Verschiedenheit, die sich in Gott zur Virtualdistinktion<sup>119</sup> ermäßigt). Kreatürliche Providenz ist also von den Willensakten zu unterscheiden, und insofern ist sie ein Akt der Vernunft.<sup>120</sup>

Für die göttliche Providenz arbeiten die Sevillaner Theologen Ruiz de Montoya und Granado mit dem Begriff des „*imperium*“, der wiederum beides beinhaltet, insofern nach Ruiz das *imperium* auf das göttliche Dekret folgt, es aber das Wissen darum reflexiv beinhaltet: Das *imperium* macht Gott zu einem Wissenden hinsichtlich seines Tuns und der Dekrete seines Willens

<sup>114</sup> Perez I, S. 101a/b. Das gilt auch für ein *falsum bonum*. Die *bonitas intentionalis*, hervorgehen durch eine *intellectio bona, est appetibilis pro ratione apparentiae, et non per appetitum illum, qui solum est innatus, sed per elicito: solo enim elicito appetitu potest amari falsum bonum*. Ebenda.

<sup>115</sup> Perez I, S. 306a.

<sup>116</sup> Perez I, S. 307a. Allenfalls ist die Providenz eine *scientia visionis in actu secundo* zu nennen, die nur im Fall Gottes eine *futurito formalis* beinhaltet, d.h. die Fähigkeit, einer Sache die *ratio futurae* mitzuteilen; beim Menschen ist dies nur eine *futurito radicalis*.

<sup>117</sup> Perez I, S. 307b. Anders als im deutschen Idealismus und bei den Thomisten ist also nicht der Begriff die höchste Form des Wissens. Eine Mischung gibt es bei Husserl (5. *Log. Untersuchung*). Perez' Betonung des *iudicium* ist freilich nötig, wenn Gottes Wissen aus Wahrheitswerten begründet werden soll, wie in der *scientia media*.

<sup>118</sup> Perez I, S. 307b.

<sup>119</sup> Vgl. hierzu das Kapitel über die perezianische Distinktionslehre.

<sup>120</sup> Perez I, S. 309a-310b.

(*faciens sciendo se facere et id decrevisse*). Nach Granado geschieht dies nicht urteilend oder apprehensiv, sondern „intimativ“, als ein „*fac hoc!*“.

Ein solcher reflexiver Selbstbefehl ist aber nach Perez bei Gott nicht möglich, sondern nur bei uns, weil wir uns fiktiv als zwei Personen denken können (z.B. im Psalmvers: *Benedic anima mea Dominum*).<sup>121</sup>

Perez entwickelt an diesem Punkt eine eigene, neue Theorie,<sup>122</sup> für die er dann von Arriaga scharf angegriffen wird („*ne res certa et clara reddatur dubia et obscura exoticis principiis*“).<sup>123</sup> Ansätze zum folgenden finden sich offenbar schon bei Bellarmin, auf den sich Perez auch beruft.<sup>124</sup> Auch Leibniz hat Bellarmin zu diesem Thema ausführlich exzerpiert.<sup>125</sup>

Bellarmin hatte Freiheit als *ausdrückliche Zustimmung* aufgefaßt, was einen Willensakt einschließt. Perez setzt deshalb einen Willensakt *vor* und einen *nach* dem *imperium* an (*actiones amatorias*); der erste ist die eigentliche *libertas*, der zweite eine Vervollständigung des Willens *in ratione amantis*. Dies hat seinen Grund in der Perezschen Übernahme des Sevilaner bzw. vazquezianischen und dann leibnizschen Axioms, daß der Wille immer das wähle, was ihm als das Beste erscheine: *electio semper est de bono, quod eligenti omnibus pensatis apparet melius; ideo omnis peccans est ignorans*.<sup>126</sup> Damit dies nicht deterministisch wird und der Sünder sich auf einen bloßen Irrtum herausreden kann, muß man zusätzliche Annahmen machen.<sup>127</sup>

Diese Annahme nun ist für Perez der unabhängige Willensakt, der dem Imperium noch vorhergeht. Die *cognitio*/das Imperium repräsentiert dann dem Willen nur noch seine eigene Determination, und wird erst dann selbst zur determinierenden Erkenntnis.<sup>128</sup>

Der *nachfolgende amor* gehört wesentlich zur Vollendung dieses Aktgeflechtes. In ihm liebt dieser Willensakt sich selber, denn *jeder amor* ist eine *delectatio quaedam de seipso*; diese Reflexivität (die nicht *ad infinitum* gehen kann) gehört nämlich zur Eigenschaft der Liebe, „erfreulich“ (*iucundus*) zu sein, wie wir noch sehen werden. Damit aber etwas Freude an sich haben kann, muß es von sich *wissen*. Darum ist das im *imperium* enthaltene *iudicium* eine notwendige *Voraussetzung*. Nun kann aber, wie wir gesehen haben, das *iudicium* wegen der deterministischen Konsequenzen der *actio libera* nicht vorausgehen; ergo muß man zwei verschiedene Willensakte annehmen. Und beide sind überdies, da die *voluntas* ein „blindes“ Vermögen

<sup>121</sup> Perez I, S. 311bf.

<sup>122</sup> Perez I, S. 307a-310b.

<sup>123</sup> Arriaga (1669) S. 890b.

<sup>124</sup> Perez I, S. 308b.

<sup>125</sup> Grua, bes. S. 295-297.

<sup>126</sup> Arriaga (1669) S. 890b; vgl. Perez I, S. 308b.

<sup>127</sup> Perez I, S. 308bf.

<sup>128</sup> [...] *imperium est cognitio insinuans et repraesentans voluntati suam ipsam determinationem, illi necessitatem afferens ex illa suppositione* [...]; Perez I, S. 308b.



ist, durch einen Akt der Vernunft nicht nur verbunden, sondern vervollkommenet. Der Akt des Intellektes vermittelt zwischen den beiden Akten des Willens und ermöglicht so ihren Wechselseitigen Bezug. Jede *actio libera* ist als durch die Vernunft vervollkommenet (auch) eine *volitio sui*.<sup>129</sup>

Arriaga ist freilich der Meinung, daß dies die deterministischen Konsequenzen nicht beseitigt, der reflexive Wille hier letztlich zu spät kommt und das *imperium* nur absegnet.<sup>130</sup> Dies sei also nur eine irrelevante Zwischenschaltung.<sup>131</sup> Das ist freilich kein Einwand, weil freiheitsbegründend bei Perez ja der vorgängige Willensakt ist.<sup>132</sup>

Arriaga bemängelt ferner, daß man von solchen reflexiven Akten keinerlei Erfahrung habe; man solle doch auf solche rein spekulativen Annahmen verzichten.<sup>133</sup>

Perez seinerseits erklärt und begründet die Annahme reflexiver Akte aber sehr ausführlich:

### *I Reflexion*

Da die besagte Reflexion wesentlich zum Willensakt gehören soll, muß sie ihm *immanent* sein.

Dabei ist aber die Frage, ob es nur eine *reflexio formalis* geben kann oder auch eine *reflexio virtualis*: Eine *reflexio formalis* liegt vor, wenn ein Akt zum Objekt eines *anderen*, real verschiedenen Aktes (aber desselben Vermögens) wird; bei einer *reflexio virtualis* reflektiert hingegen derselbe Akt auf sich selbst.<sup>134</sup>

Perez vertritt entschieden die Möglichkeit einer *reflexio virtualis*, und zwar gerade im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit der Akte des freien Willens: Unsere *libertas seu facultas dominativa* macht uns zu Herren über verschiedene Möglichkeit der Außenwelt; ich kann zwischen zwei *opera externa impossibilia* auswählen. Meine äußere Tat aber begründet nicht die Zurechnungsfähigkeit, sondern nur der *innere* Akt, aus dem sie hervorgegangen ist, und damit das *reflexive Wissen*, das ich von den

<sup>129</sup> Perez I, S. 309a; vgl. Arriaga (1669) S. 890b. Vgl. auch Perez I, S. 98.

<sup>130</sup> *Quod si etiam habita ea actione intellectus diceret voluntati reflexe, quasi hoc modo: benefacis amando, pergas, quia melius illud est tibi, quam omnia alia, aut quia melius est tibi omnibus pensatis illud amare, quam non amare, aut quam aliud amare.* Arriaga (1669) S. 891a.

<sup>131</sup> [...] *feri nequit, ut cum actio essentialiter sit actualis productio sui termini, inter illam et terminationem interponatur morula, ut aliquid aliud producatur et postea Primo interveniat terminus.* Arriaga (1669) S. 891a.

<sup>132</sup> Allerdings wäre der dann wirklich blind; bei Perez ist das entsprechend aber auch gar nicht separabel gedacht, sondern unmittelbar miteinander vermittelt.

<sup>133</sup> [...] *expertus est quis?* Arriaga (1669) S. 891a.

<sup>134</sup> *Reflexio formalis sit, quando unus actus est obiectum alterius realiter distincti, sed eiusdem potentiae; virtualis vero, quando actus ad seipsum terminatur.* Perez II/III, S. 285a. Die Erörterungen über Reflexion und Intentionalität nehmen im 17. Jahrhundert offenbar zu; die unmittelbare Kenntnis eines Aktes von sich selbst schreibt man dann aber—irrtümlich—Duns Scotus zu. Vgl. Grua (1953) S. 82f.

verschiedenen möglichen inneren Akten habe; hinter diese inneren Akte darf aber nicht noch einmal reflexiv zurückgegangen werden, weshalb die Reflexion eine unmittelbare, virtuelle sein muß.<sup>135</sup> Die bloß äußeren Akte sind wertlos vor Gott, und allenfalls nützlich für die Menschen. Sie müssen daher eigens als *obsequium honestum per charitatem* gegenüber Gott als dem *finis ultimus* menschlicher Handlungen vollzogen werden; und ebendies ist dem Akt reflexiv innerlich.

Das beinhaltet eine gewisse Gleichschaltung von Willens- und Wissenakten: So wie wir uns durch unsere Urteile uns innerlich Objekte manifestieren,<sup>136</sup> so geben wir uns durch Willensakte dem Objekt.<sup>137</sup> Eine dem Erkenntnisakt analoge intentionale Beziehung zum Objekt ist darin ebenso enthalten, wie die Reflexion auf unsere Willensakte selbst. Letztere müssen ja eine kognitive Reflexion enthalten; andernfalls wäre es nämlich möglich, (z.B.) Gott zu hassen, ohne etwas davon zu wissen. Wir hätten dann immer die Ausrede: *ignorans feci, nec in me situm erat scire, quid esset id, quod a me fiebat*. Also enthält auch schon der *actus internus* ein zum Bewußtsein bringendes Urteil.<sup>138</sup> Die Notwendigkeit einer solchen Bewußtheit zeigt sich auch schon im Äußeren (*ex parte obiecti*): Die *Umstände* der Tat sind nämlich nur dann (z.B.) erschwerend, wenn sie uns *bewußt* sind; erst dann sind sie nämlich auch direkt oder indirekt gewollt.<sup>139</sup>

So ist es aber auch hinsichtlich der *inneren* Akte notwendig, daß der Mensch um sie weiß und sie als solche will. Perez beruft sich dabei auf

<sup>135</sup> Perez II/III, S. 290a. Vgl. auch Mauro (1687) II, S. 74bf. Hier scheint sich Perez mit der Abhängigkeit der äußeren Akte von den inneren (hinsichtlich ihrer Freiheit und Zurechenbarkeit) von der Auffassung des Collegio Romano zu entfernen: Vitalakte sind nach den meisten Lehrern des Collegio Romano *essentiell* vital, unterscheiden sich also auch durch die Art ihrer Vitalität essentiell voneinander; freie und genötigte Akte unterscheiden sich durch ihre innerlichen Charakteristika, und nicht nur durch einen *denominatio extrinseca* vom tieferliegenden inneren Willensvermögen (das diese Akte frei verursacht) her, oder durch einen *modus actionis*, der gegenüber dem Akt nur akzidentell bleibt. Pallavicino, Esparza und Mauro waren dieser Auffassung gegen Vazquez, Suarez und Molina, mit denen also Perez übereinstimmen würde. S. Mauro (1687) II, S. 74bf. und S. 76a; frei zu sein, ist dementsprechend eine spezifische Differenz, die die „Art“ freier Akte konstituiert, und nicht nur eine *denominatio extrinseca* für diese; ebenda S. 76a. Perez bezieht sich hier freilich auf gänzlich äußerliche Akte, wie das Abschießen eines Pfeiles auf einen Menschen; für diese Akte würden das vielleicht auch alle anderen annehmen. An anderer Stelle äußert Perez sich nämlich ebenfalls dahingehend, daß die besagten Akte *essentialiter* frei sind: Perez II/III S. 34bff.

<sup>136</sup> [...] *iudicia, producta a mentibus nostris, sunt verba, quibus ipsa sibi mens manifestat obiectum*; Perez II/III, S. 289b.

<sup>137</sup> [...] *ita per amorem me dono obiecto*; Perez II/III, S. 289b. Diese Gleichschaltung von Willens- und Wissensakten hinsichtlich ihrer unmittelbaren Objektpräsenz steht offenbar in der Tradition des Occam-Schülers Adam Wodeham; beide gehören zum Typus der *experientia* bzw. des *actus vitalis*—ein Terminus, der seit dem 14. Jahrhundert ins Zentrum rückt. Ebenso wie das Objekt des Willens braucht ja in einer *intuitio rei non existentis* auch der Akt des Wissens kein äußeres Objekt. Dabei sind natürlich auch die Überlegungen Aureolis wichtig, der dafür auch auf das Traumproblem, Halluzinationen und dergleichen eingeht. Vgl. Knebel (1991/3) S. 131f.

<sup>138</sup> Perez II/III, S. 289b.

<sup>139</sup> Perez II/III S. 289bf.

Albertus Magnus, der in der Gottesliebe die Liebe zur Selbstliebe und zum eigenen Lieben eingeschlossen sah.<sup>140</sup>

Dies alles kann aber nun nicht durch eine *reflexio formalis* geschehen:<sup>141</sup> Wenn diese Bewußtheit und Absichtlichkeit nämlich durch einen *anderen* Akt zustande käme, dann wäre der jeweilige erste Akt nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Anderes freiwillig; die *reflexio virtualis* hingegen verbindet sich indirekt und konfundierend mit ihrem Objekt.<sup>142</sup>

Das Hauptargument aber ist, daß man bei einer *reflexio formalis* in einen infiniten Regreß gerät: Wenn ich einen eigenen Akt des Intellektes haben muß, um z.B. von meiner Wahrnehmung zu wissen, dann muß ich auch davon ein Wissen haben. Denn um ein Wissen von einer Wahrnehmung zu haben, muß ich auch vom *Wahrnehmenden* wissen, und der entzieht sich jeweils bereits in den zweiten Akt hinein.<sup>143</sup>

Dies wird insbesondere im Gottesbegriff zum Problem: Gott *können* seine eigenen Akte nicht verborgen sein. Kann er davon aber nur in formaler Reflexion wissen, dann müssen seine Akte untereinander mindestens virtuell-intrinsisch distinkt sein und in einer unendlichen Verkettung miteinander stehen<sup>144</sup>—zumal Gott ohnehin immer mit sich selbst beschäftigt ist, da äußere Objekte keine Erkenntnis in ihm verursachen können.

Nach Perez muß es daher eine virtuelle Reflexion geben. Daß es eine unzulässige Übertragung göttlicher Eigenschaften auf den Menschen sei, dies auch für menschliche Akte anzunehmen, glaubt Perez nicht, zumal dies auch nur eingeschränkt von ihm behauptet wird.<sup>145</sup>

Zwar haben wir keine eigentliche, direkte Erfahrung von solchen Reflexionen, aber wir können sie über einen Beweis aufweisen; überdies haben wir auch keine *gegenteiligen* Erfahrungen.<sup>146</sup>

Ferner ist die *reflexio virtualis* kein göttliches Proprium, sondern erstreckt sich über die vernünftigen Wesen hinaus sogar auch auf die Tiere: Selbst Sinneswahrnehmungen sind nämlich reflexiv. Dies ist notwendig, weil wir—gewissermaßen in Umkehrung des aristotelischen Axioms *actus specificatur ab objecto*—auch die Objekte der Sinneswahrnehmungen gar nicht anders spezifizieren können, als indem wir auf die Akte der Sinne bezugnehmen; damit sind diese Akte aber selbst Objekte. Das aristotelische Axiom sei im übrigen nicht so gemeint, als wäre das Objekt isoliert genommen, sondern

<sup>140</sup> Er zitiert ihn: [...] *sic non est diversus amor, quo amo Deum, et quo amo me amare me, vel amorem meum*. Perez II/III, S. 290b.

<sup>141</sup> Das ist ja z.B. auch die These von Max Scheler; *Formalismus* a. a. O. S. 385.

<sup>142</sup> [...] *indirecte et confundendo se cum objecto*; Perez II/III, S. 291a.

<sup>143</sup> Perez II/III, S. 289a und S. 290b.

<sup>144</sup> Perez II/III, S. 285a. Esparza und Derkennis nehmen allerdings in der Tat eine infinite Reflexionsserie in Gott an—gegen Ruiz und Arriaga. Grúa (1953) S. 265.

<sup>145</sup> Perez II/III, S. 285b und S. 290b.

<sup>146</sup> Perez II/III, S. 291a.

bereits denominativ vom Akt her gedacht.<sup>147</sup> So kann z.B. niemand erklären, was Farben sind, ohne auf das Sehen bezugzunehmen.<sup>148</sup>

Perez stellt noch weitere phänomenologische Beobachtungen an: Reflexion ist z.B. verantwortlich dafür, daß sich Genuß in der Zeit stabilisiert; andernfalls geriete er in Vergessenheit und könnte keinen entsprechenden *appetitus* begründen.<sup>149</sup> Ebenso nehmen wir die Distanz zwischen dem Auge und dem gesehenen Objekt nur vermöge einer Reflexion des Sehaktes selber wahr.<sup>150</sup> Und noch grundsätzlicher: Durch das Sehen selbst ist uns klar, was es heißt, etwas zu sehen. Wir sehen nichts, ohne daß wir *zuvor* wüßten, was sehen heißt; das Sehen ist bekannter als das Gesehene.<sup>151</sup> Das alles ist auch nicht dadurch zu erklären, daß wir durch innere Akte die äußeren Akte der Sinneswahrnehmung erkennen; denn für die innere Wahrnehmung wiederholt sich das Problem genauso; also wieder ein infinites Regreß.<sup>152</sup>

Ferner kann man solches auch schon bei den Tieren beobachten: Denn auch wir *erkennen* nicht bloß, daß wir Objekte sehen oder hören, sondern wir *empfinden* es. Den Tieren geht es genauso; deshalb haben sie auch Freude daran und erstreben Sehen, Hören und sinnliche Freude als solche.<sup>153</sup> Ihre *affectus sensibiles* sind dergestalt reflexiv, daß sie diese Affekte antizipieren können.<sup>154</sup>

Der entsprechende *appetitus* findet seine Erfüllung in der *voluptas*. Wie könnte aber etwas erfreulich sein, wenn der *appetitus* nicht sich an ebenderselben *voluptas* erfreute? (*Voluptatem esse iucundam, quid est, nisi delectari appetitum de ipsa voluptate?*) Und dies geschieht eben durch die virtuelle Reflexion, um den infiniten Regreß zu vermeiden. Die *voluptas* kann dabei ebensowenig wie der Schmerz (*dolor*) direkt auf das Objekt gehen, denn dann wäre nicht erklärlich, daß wir Lust als freiwillig erfahren, den Schmerz aber nicht. Es muß etwas hinzukommen, denn qua Bezug aufs Objekt sind ja beide gleich. Das Erkennen des *Objectes* kann es nicht sein. Ignoranz als aristotelisches Kennzeichen der Unfreiwilligkeit wäre dann als schmerzspezifisch denkbar; aber das kann es nicht sein, da das Objekt im

<sup>147</sup> [Aristoteles] *sumpsit obiecta non secundum se, sed ut denominata ab actibus. Actus ergo rationem obiecti habent*; Perez II/III, S. 288b.

<sup>148</sup> [...] *ideo fieri non potest, ut obiecta sensuum aliter quam per actus explicare possimus*; Perez II/III, S. 287a.

<sup>149</sup> Perez II/III, S. 286b.

<sup>150</sup> Ebenda S. 286bf.

<sup>151</sup> [...] *per ipsam visionem nobis esse manifestum, quid sit obiectum videri* [...] *obiectum non experitur per oculos* [...] *nisi ut vestitum hac denominatione visi*. Perez II/III, S. 287a.

<sup>152</sup> *Dices per sensus internos nos cognoscere operationes sensuum externorum. Sed contra* [...] *de illo sensu interno instituitur quaestio, per quid sentimus eius sensationes?* Perez II/III, S. 286b.

<sup>153</sup> [...] *non solum intelligimus, sed sentimus videri obiectum, audiri etc.; alioqui bruta neque appeterent videre, neque audire, neque habere voluptas corporeas, quod est omnino ridiculum*. Perez II/III, S. 286b.

<sup>154</sup> Und das gilt auch für die Wahrnehmung von Einzelem (nicht nur in im Allgemeinen und *confuse*), so wie man bei der *visio sui* z.B. von allem anderen absehen kann. Perez II/III, S. 287b.

Schmerz zumeist sogar besser erkannt wird. Das Hinzukommende ist vielmehr die Reflexion, kraft derer die Lust als solche geliebt wird, der Schmerz aber als solcher gehaßt.<sup>155</sup> Wenn all dies also schon für die Sinneserkenntnis und Tiere gilt, dann gilt es *a fortiori* für unsere vernünftigen Akte.

Gleichwohl scheint auf dieser Ebene einiges dagegen einzuwenden zu sein. Dazu gehört nicht zuletzt der Hinweis auf die *insolubilia* in der Logik: Sätze, die sich selbst falsifizieren oder unverstehbar machen, weil sie auf sich selbst reflektieren, wie z.B. „Dieser Satz ist falsch“, scheinen die Unmöglichkeit einer immanenten, virtuellen Reflexion darzutun. Sätze können sich nicht selbst aufrufen.<sup>156</sup>

Allgemein scheint es manchen, daß kein Akt sich selbst zum *einzigen* Gegenstand haben kann, und darum auch nicht zum Teilgegenstand, was genauso schwierig sei.<sup>157</sup> Das leuchtet Perez aber nicht ein;<sup>158</sup> allerdings meint auch er, daß bei der Kreatur (anders als bei Gott) immer auch ein äußeres Objekt dabei sein muß, sonst würde die Rede von der *cognitio* als einer *assimilatio ad obiectum* unverständlich werden; beides wäre ja immer schon miteinander identisch.<sup>159</sup>

Ein anderer Einwand lautet, hier werde nicht nur die Erkenntnis der Kreatur, sondern auch ihr Wille zur *causa sui*; normalerweise ist das Ziel ursächlich für den Willen, hier aber habe er immer zuerst sich selbst als Ziel.—Perez antwortet, dies sei dann aber keine *prioritas dignitatis*; im übrigen sei es gerade für die Moralität von Handlungen wichtig, daß der Wille sich selbst will. Wenn der Wille sich so selbst zum Objekt hat, muß man ihn allerdings als von sich selbst *inadaequata* distinkt denken.<sup>160</sup>

Perez seinerseits argumentiert für die *reflexio virtualis* mit der immanenten Reflexivität *indexikalischer Ausdrücke*: Alle diese Ausdrücke verweisen ja reflexiv auf ihren Verwender. Das gilt z.B. für die Personalpronomina, evident für die erste Person Singular,<sup>161</sup> aber auch z.B. für die zweite Person Singular, da ich damit den von *mir* Angeredeten bezeichne.<sup>162</sup> Sodann

<sup>155</sup> *Voluptas sensibilis est magis voluntaria quam dolor, sed non alia ratione, nisi quia voluptas amatur ab eliciente ipsam, dolor odium habetur et cum renitentia et repugnantia elicitur*; Perez II/III, S. 287a-288a. Das bestätigt den von Fénelon kritisierten Zusammenhang von Reflexion und selbstbezogener *delectatio*; vgl. Spaemann (1963) *passim*.

<sup>156</sup> [...] *alia argumenta [...] sumpta a propositionibus insolubilibus et se falsificantibus, si tamen faciant reflexionem*; Perez II/III, S. 286a.

<sup>157</sup> Perez II/III, S. 285a.

<sup>158</sup> Perez II/III, S. 291a.

<sup>159</sup> Perez II/III, S. 285b und S. 291b.

<sup>160</sup> [...] *esset causa sui cognitio creata; et idem absurdum inferri potest de affectu voluntatis: nam causa affectus voluntatis est finis: quare si ipsa affectus sit finis sui, erit causa et effectus sui. [...] affectus erit primario amatum, et propter quod reliqua*. Perez II/III, S. 285b; S. 291a.

<sup>161</sup> [...] „ego“ *significat primam personam, hoc est loquentem ut loquentem, sive mente aut voce fiat locutio*; Perez II/III, S. 288bf.

<sup>162</sup> [...] *hoc est personam cum qua loquar, quatenus audit meam locutionem, sive vocalem, sive mentalem (si mente loquar, ut cum Deo); ebenda*.

bezeichnen Demonstrativpronomina (*ille, illud*) etwas, das vom Sprecher und Hörer verschieden ist, und insofern mindestens die Reflexion auf den Sprecher impliziert. „*Hic*“ bedeutet etwas, das mir als Sprecher präsent ist usw. Entsprechendes gilt für die Zeitformen und Personen der Verben. Daß dies alles eine virtuelle Reflexion enthält, ist für Perez unbezweifelbar (*per se notum*).<sup>163</sup> Bestätigt wird er darin heute von den Analysen Searles zur Intentionalität; Searle zeigt ebenfalls, daß indexikalische Ausdrücke eine Selbstbezüglichkeit beinhalten, die von ihnen nicht als solche behauptet wird, die aber virtuell in ihnen enthalten ist.<sup>164</sup>

Dazu kommt nach Perez, daß jedes Urteil—im Gegensatz zum Begriff—immer schon eine Reflexion enthält, weil, wie bei Frege, jedem Satz hinzugefügt werden kann (p) *ist wahr*, ohne daß sich etwas verändert (außer dem Referenten, der jetzt der Satz selber ist). Wo es also *nicht* eigens gesagt wird, muß die Proposition dies virtuell, als Reflexion, schon enthalten. Der Akt des Urteilens ist reflexiv und enthält damit überdies auch den Urteilenden als den nötigen Urheber dieses Aktes. Das Ganze impliziert daher eine innere Rede, die wir mit uns selbst führen, und in der *wir* uns unserer unausdrücklich als die Behauptenden bewußt sind. In jedem Urteil behaupten wir auch immer unsere eigene Existenz.<sup>165</sup>

Ebenso handelt es sich beim oben diskutierten *iudicium imperativum* um ein *iudicium*, das unmittelbar auf sich selbst und seinen auf anderes ausgeübten Zwang reflektiert bzw. auf einen sich selbst explizierenden Begehr.<sup>166</sup>

Sind in diesem *iudicium imperativum* Wille und Vernunft in dem erläuterten reflexiven Sinn eng miteinander verbunden, so besteht die enge Verknüpfung von Wille und Vernunft nach Perez nicht nur für diesen reflexiven Sinn, sondern ganz allgemein. Sie findet sich in jedem Urteil. Perez illustriert das

<sup>163</sup> Perez II/III, S. 289a.

<sup>164</sup> J. R. Searle, *Intentionalität*, Frankfurt/Main 1991, S. 278f.

<sup>165</sup> [...] *nos ergo enim interius nobiscum loquimur, idest cum affirmamus aut negamus, necesse est, ut de nobis ipsis cogitemus: at non est necessaria semper cognitio reflexa formaliter iudicans nos esse, quibus loquimur interius*; Perez II/III, S. 289a. Ich übergehe hier die Diskussion höchst komplizierter theologischer Konsequenzen z.B. hinsichtlich der *visio beatifica* (S. 285b und S. 291bf.); hier wird z.B. spekuliert, jemand könnte in der *visio* ein Dekret Gottes sehen, demgemäß Gott beschließt, niemals eine *visio* zu annihilieren; dann wäre diese Schau *essentialiter* ewig, weil es ihr eigener reflexiver Akt ist, in dem sie dies erkennt—was Perez wenig erschüttert, weil die *visio* als sich fortzeugender Akt diese Dauer sowieso enthält. Auf dieselbe Weise könnte aber auch ein Akt Christi *essentialiter* endlich sein, wenn Gott es dekretiert usw. Auch könnten wir so auf natürliche Weise von unserem eigenen Glaubensakt wissen, obwohl dieser doch übernatürlich ist und Übernatürliches nur übernatürlich (durch Offenbarung) erkannt werden kann (S. 286a). Außerdem könnte jemand so um seine Akte der vollkommenen Reue (*contritio*) wissen, dergestalt daß er sich der Rechtfertigung sicher sein könnte—was gegen die Aussagen des Tridentinums ist (S. 286a).

<sup>166</sup> *iudicium ergo ipsum reflectitur indirecte supra seipsum et supra suam vim coactivam alterius [...] imperium esse iudicium explicans desiderium alicuius rei*. Perez I, S. 312a.

mit der *locutio mentalis*, d.h. mit der Art, wie wir mit Gott, den Engeln und uns selber reden (oder auch die Engel untereinander). Denn hier ist nicht nur eine in sich reflexive *cognitio iudicativa* erforderlich, sondern auch der *Wille*, dies manifest zu machen. Alle anderen Gedanken, die kein solches *imperium* enthalten, bleiben nämlich auch für die Engel unsichtbar.<sup>167</sup> Zwar scheint das nicht direkt aus der Logik ableitbar zu sein, weil imperative Reden, die einen Willensakt zum Ausdruck bringen, nach Aristoteles nicht in die Logik gehören; aber Perez meint, man könne das ja noch einmal als *Urteil* über dies *imperium* fassen und damit indikativisch statt imperativisch formulieren.<sup>168</sup>

Der eigentliche Ausgangspunkt für die Analyse der reflexiven Akte von Wille und Vernunft war aber, wie gesagt, die Frage, wie man den intellektuellen Determinismus der Wahl des Besseren vermeiden könne.

Daß der Wille immer das Bessere wähle, ist nun eines der Hauptaxiome von Leibniz. Es ist freilich nicht neu. Die Sevillaner Jesuiten Ruiz de Montoya und J. Granado hatten dies schon im Zusammenhang mit dem Begriff der moralischen Notwendigkeit behauptet, wie noch zu zeigen sein wird. Leibniz beruft sich aber insbesondere auf Vazquez (dem hierin ja auch Perez folgt) und dessen Neigung zum Vernunftdeterminismus. Nach Vazquez ist der Willensakt durch die *cogitatio* bestimmt.<sup>169</sup> Das hat zur Folge, daß letztlich alles durch eine erste Erkenntnis determiniert ist, die jedem Willensakt vorausgeht.<sup>170</sup> Dagegen hatte Perez sein Modell entwickelt, das, wie wir schon sahen, mit einem reflexiv vorgängigen Willensakt rechnet.

Geht aber die Erkenntnis immer voran, dann muß man mit Vazquez entsprechend auch sagen, daß jeder Sünder bloß *irrt*. Vazquez identifiziert und kritisiert Heinrich von Gent als den ersten Vertreter einer Auffassung, die dem Willen eine reine Willkürfreiheit unabhängig von der Erkenntnis zuspricht.<sup>171</sup> Entsprechend beruht nach Heinrich die Sünde auch nicht in jedem Fall auf einem Defekt der Erkenntnis, sondern kann auch durch ein Handeln wider besseres Wissen entstehen.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Perez I, S. 312b.

<sup>168</sup> Perez II/III, S. 312b.

<sup>169</sup> Vazquez (1631, I) S. 261b.

<sup>170</sup> [...] *ante primum exercitium voluntatis debeat dari cognitio a voluntate independens*. Pallavicino (1653) S. 170a.

<sup>171</sup> [...] *ex duobus obiectis contrariis nimirum peccati et virtutis aequae perfecte propositis possit alterum eligere, prout ipsi placuerit, etiamsi non immutetur eius cognitio*; Vazquez (1604) S. 806bf.

<sup>172</sup> [...] *qui hanc sententiam primus ex scholasticis docuit, dicat in eo, qui peccat non semper praecedere defectum intellectus*. Vazquez (1604) S. 807a. Das vertritt z.B. auch Arriaga gegen Perez. Arriaga (1669) S. 889b-891a. Vgl. aber auch J. van der Meersch, *Grâce*, in: DThC VI (Paris 1920), Sp. 1554-1687, hier Sp. 2606; eine *necessitas Dei ad optimum* lehnt Vazquez aber ab; ebenda.

Nach Vazquez dagegen hat die Sünde ihre Wurzel in einer *incongrua cogitatio*.<sup>173</sup> Zwar lehnt er mit Aristoteles<sup>174</sup> und Thomas den sokratischen Vernunftdeterminismus ab,<sup>175</sup> vergleicht aber mit Aristoteles den Sünder als Unbeherrschten mit dem Träumenden und Betrunkenen, dessen Einsicht Schaden genommen hat. Der Einsicht folge aber auch der Sünder, wie man an denjenigen Sündern sehen könne, die sich für die Einzelfallentscheidung auf ihr Gewissen berufen.<sup>176</sup>

Da sich zunächst die suarezianische Schule durchsetzt (zu der aber auch Ruiz und Granado gehören), ist es erst wieder Leibniz, der in dieser Form an Vazquez anknüpft. Zwar scheint auch Bellarmin (nach dem Zeugnis von Suarez) eine Neigung zum Vernunftdeterminismus gehabt zu haben; wenn die Vernunft kein abschließendes Wort spreche, gehe es mit den Willensakten ins Unendliche.<sup>177</sup> Aber nach Arriaga braucht es auch für Bellarmin immerhin eine *actio positiva* des Willens—im Gegensatz zu Perez, der hier eine *pura permissio* oder *omissio libera resistentiae* annehme.<sup>178</sup> Alle seien sich aber einig in ihrer Gegnerschaft gegen die vazquezanische Auffassung;<sup>179</sup>

<sup>173</sup> Vazquez (1604) S. 806bf. Die Frage, wie jemand gegen besseres Wissen durch sein Leidenschaften überwältigt werden kann, erörtert Thomas in der *Summa Theologica* I-II, 77, 2; vgl. auch Vazquez (1604) S. 802ff. Das bessere Wissen ist hier nur universell oder habituell da, aber nicht aktuell und in der Anwendung auf den Einzelfall. Insofern handelt es sich um einen Defekt des Intellektes. Vazquez ist freilich bekannt, daß andererseits die Auffassung Buridans, gegen eine partikuläre Konklusion eines praktischen Urteils könne sich der Wille nicht mehr durchsetzen, von der Pariser Fakultät verurteilt wurde; er hält diese Verurteilung aber nicht für *de fide* (Vazquez (1604) S. 805a/b). Die Auffassung der Thomisten Capreolus und Cajetan hält er für unklar, die voluntaristische des Scotus lehnt er ab (S. 805b). Vazquez weigert sich auch, hier zwischen spekulativen und praktischen Urteilen zu unterscheiden, da auch das praktische Urteil auf die Sache gehe, und nicht nur auf den *appetitus rectus*. Und auch die Sittenlehre ist ja *de fide*. Insofern sind auch Sünde und Glaubensabfall (Glaube = spekulatives Urteil) miteinander in Beziehung zu setzen. So auch Pallavicino (1653) (S. 173a), der bei den praktischen Urteilen auch die Trennung von partikulären und universalen Urteilen ablehnt. (Partikuläre Urteile über moralisch relevante Sachverhalte sollten nach Ansicht der Pariser Fakultät nicht determiniert sein, die allgemeine und habituelle Einsicht schon. Die allgemeine und habituelle Einsicht ist bestimmend, ihre Anwendung in der partikulären Konklusion beim praktischen Urteil nicht.) Pallavicino meint aber gerade darum den Willen stärker von der Vernunft abkoppeln zu müssen (ohne freilich sich auf eine reine Unterlassung einlassen zu wollen (S. 170a)). Gleichwohl ist nicht jeder, der sündigt, ein Häretiker, denn auch hier sind die Prädikate abtrennbar und implizieren sich nicht. Pallavicino (1653) S. 174a.

<sup>174</sup> *Nikomachische Ethik* VII, 2f.

<sup>175</sup> Vazquez (1604) S. 807a.

<sup>176</sup> *Aristoteles incontinentem comperaverit dormienti aut vinolento, qui res quas cognoscit, leviter considerat* [...]; Vazquez (1604) S. 809b. [...] *defectus ex parte intellectus, non ignorantiae, aut erroris, sed levis considerationis*, Vazquez S. 810a; *videmus enim incontinentem peccare reclamante conscientia circa illud particulare*; (1604) S. 808a; entsprechend ist auch die Gnade bei Vazquez zumeist eine Erleuchtung der Vernunft.

<sup>177</sup> Suarez *Disputationes Metaphysicae* 19, 4, n. 11; S. 719b; vgl. auch Mauro (1687) II, S. 64b. Suarez selbst hält es mit einem Satz von Bonaventura: *Est ratio data voluntati, ut instruat illam, non ut destruat*; ebenda S. 722b.

<sup>178</sup> Ich habe bei Perez keine entsprechende Stelle gefunden; das würde aber bedeuten, daß jede Sünde in einem Akt des Widerstandes besteht, jede gute „Handlung“ aber eine Unterlassung (dieses Widerstandes) ist. Ich wage zu bezweifeln, daß Arriaga uns hier richtig informiert.

<sup>179</sup> Arriaga (1669) S. 890b.



schließlich gebe es ebensowenig eine Notwendigkeit zur Sünde wie zum Tun des Guten.<sup>180</sup> Andernfalls bekäme man auch Schwierigkeiten bei der Interpretation des Sündenfalles: Der Apfel kann nach S. Mauro nicht als das Bessere erschienen sein: Schließlich habe es auch bei den Engeln einen Sündenfall gegeben, und deren Vernunft sei durch keinerlei Sinnlichkeit getrübt. Allenfalls eine verdunkelnde *inconsideratio pure negativa*, die die Motive, die von der Sünde abziehen, vernachlässigt, könne man annehmen. Diese *obscuratio* führe dann zu einer Verunklärung des Zieles (*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*).<sup>181</sup>

Ein anderer verbreiteter Einwand gegen Vazquez war, daß seine Auffassung impliziere, daß jede Sünde immer auch eine *Häresie* beinhalte.<sup>182</sup> Denn wenn es sich bloß um einen irrtümlichen Akt der Vernunft handelt, dann urteilt die Vernunft in jedem Fall: „*Es ist hier und jetzt absolut besser, diese Sünde zu begehen*“. Die *fides Catholica* sagt aber zugleich: „*Eine Sünde ist niemals geboten*“. Also ist das erste Urteil eine Häresie. Nun hatte aber das Tridentinum im anderem Zusammenhang definiert, daß man nicht durch jede Sünde den Glauben verliere. Also ist Vazquez' Auffassung selbst eine Häresie.<sup>183</sup> Ähnlich sieht das Mauro.<sup>184</sup> Speziell beim Sündenfall habe es sich allerdings in der Tat um Häresie gehandelt.<sup>185</sup> Entsprechendes gilt bei Arriaga für den Weisen, der es besser weiß, und bei dem es sich daher um einen *error positivus* handelt, nicht um einen Mangel an Wissen.<sup>186</sup>

Auch Pallavicino betont, daß es sich bei einer Sünde nicht um ein ausdrückliches Urteil gegen den Glauben handelt, sondern daß sie nur *secundum realitatem* dem Glauben zuwiderläuft.<sup>187</sup> Jedenfalls aber—so Arriaga—müsse man also auch sagen können, daß einem ein schändliches Objekt als solches gefallen habe.<sup>188</sup> Diese Schändlichkeit freilich ist, wie Pallavicino erinnert, nur eine endliche, die keine Alternative zur unendlichen göttlichen Güte darstellt; daher kann diese den Menschen durch unendlich steigbaren Zuwachs an Einsicht dazu bringen, vom schändlichen Objekt abzusehen,<sup>189</sup> wie wir auch schon von Perez gelernt haben.

<sup>180</sup> Arriaga (1669) S. 890a.

<sup>181</sup> Mauro (1687) II, S. 66a/b.

<sup>182</sup> Z.B. Arriaga (1669) S. 890b.

<sup>183</sup> Arriaga (1669) S. 889bf.

<sup>184</sup> Mauro (1687) II, S. 63b.

<sup>185</sup> Ebenda S. 66bf.

<sup>186</sup> [...] *non quia male cognoverit vel iudicaverit, sed quia in re commisit summum errorem, dum infinitum bonum relinquit pro una vili et momentanea voluptate*. Arriaga (1669) S. 890a.

<sup>187</sup> Jemand ist nicht Häretiker, weil er die Höllenstrafen hinter seiner Tat nicht sieht, was ihn von seiner Tat abhalten würde, *sed requiritur ut negetur secundum eam formalitatem et secundum eos terminos, quae sunt de fide*. Pallavicino (1653) S. 174a.

<sup>188</sup> [...] *dicit se fecisse, quia placuit illi obiecti turpis delectabilitas*. Arriaga (1669) S. 889b.

<sup>189</sup> [...] *cum enim scientia possibilis de turpitudine peccati sit syncategorematische infinita propter infinitam bonitatis divinae, semper est verum quod hic homo cum aliqua cognitione de malitia peccati, quam cognitionem reipsa non habet, non peccaret. Et quamvis posset peccare etiam cum illa cognitione, implicat tamen quod videatur peccaturus cum quacumque cognitione*

Wäre nun in letzterem Fall die göttliche Güte das Determinativum, das den Willen über die Einsicht bestimmt, so ist dies doch nicht die einzige Möglichkeit: Auch endliche Umstände tragen zur Willensbildung bestimmend bei. So wird z.B. nach Ruiz de Montoya der Wille von den Motiven und Umständen bestimmt bzw. geneigt.<sup>190</sup> Bei Esparza führt dies regelrecht zu einer Quantifizierung der Motivstärken und ihrer Verrechnung: Hat ein Motiv die Stärke 4, so darf das Gegenmotiv zumindest nicht *mehr* als Stärke 4 haben. (Dabei hängt die Stärke nicht vom Objekt, sondern von seiner Erkenntnis ab.)<sup>191</sup> Das läßt schon etwas an „Motivparallelogramme“ denken.

Nach Ruiz freilich ist dies nicht unwiderstehlich; die Erfahrung lehre, daß den Umständen und Motiven zuwidergehandelt werden könne.<sup>192</sup>

## 2 Indifferenz

Gerade Ruiz aber, der die Bestimmtheit des freien Willens im Sinne der *necessitas moralis* so aufgewertet hat (s.u.), betont—vielleicht als Ausgleich—ganz besonders die *Indifferenz* als Eigentümlichkeit des Willensvermögens:

Ruiz spricht hier von einer „*libertas moralis et aequabilis*“, einer Freiheit, zwischen Sünde und Gutem zu wählen; sie besteht, wenn jemand nicht aus Willensschwäche sündigt.<sup>193</sup> Diese Freiheit ist auch die Bedingung dafür, daß die *scientia media* (anders als bei Leibniz) nicht einfach eine Wissen aus den Handlungsumständen ist. Sonst könnten nämlich auch Engel unsere zukünftigen Handlungen erkennen, und zwar unfehlbar; und mit dem einzigen Vorbehalt, daß Gott nicht eingreift.<sup>194</sup>

Auch wenn sich der Wille in der Situation von „Buridans Esel“ befindet und zwischen zwei gleich weit entfernten Eiern auswählen soll und er keinen Bestimmungsgrund hat, seine Hand eher in die eine Richtung als in die andere

*possibili. Et ideo S. Thomas refundit dominium quod Deus habet supra libertatem humanam in potestatem dandi alia et alia auxilia maiora et maiora, quia licet homo posset peccare cum singulis, non potest peccare cum omnibus.* Pallavicino (1653) S. 173b.

<sup>190</sup> [...] *voluntas ex vi motivorum et circumstantiarum magis propendet ad negandam eleemosynam* (v. g.); Ruiz (*De Sc.*) S. 717a.

<sup>191</sup> Esparza (1685) S. 57a. *Non tamen est libera, ut cum tanta remissione et tam debiti conatu prosequatur unum aliquod motivum, quando simul proponitur efficacissime motivum aliquod vehemens in contrarium, quanta cum remissione et debilitate conatus prosequi posset idem motivum, quando simul proponeretur debiliter, quod est vehemens in se. [...] Eadem est proportionalis ratio de aliis eiusmodi iam insinuat combinationes motivorum et circumstantiarum.* Ebenda.

<sup>192</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 717b. Dann freilich handelt es sich nur um bloße Inklinationen, nicht um eine eigentliche *necessitas moralis*; zu letzterer gehört nämlich die in Sevilla behauptete *de-facto*-Unfehlbarkeit des Eintritts der Wahl; vgl. das Kapitel zur *necessitas moralis ad optimum*.

<sup>193</sup> [...] *quando sic peccat habet libertatem moralem et aequabilem, ut bene operatur, vel ut peccet.* Ruiz (*De Sc.*) S. 778bf.

<sup>194</sup> [...] *nisi Deus singularissima luce vehementique suavitate perfunderet illius animum.* Ebenda S. 780a

zu schicken, kann er dennoch wählen; das Prinzip vom zureichenden Grund ist außer Kraft gesetzt.<sup>195</sup> Daß das möglich ist, lehrt uns die Wirklichkeit.<sup>196</sup> Es sei im Grunde auch angemessener, daß Gott uns so erschaffen habe, denn ein Handeln ohne eine Determination durch Motive sei viel anstrengender und darum verdienstvoller. Außerdem würde andernfalls eine Stufe der möglichen Freiheitsgrade in der Schöpfung fehlen.<sup>197</sup> Überdies erhöhe es unsere Gottesebenbildlichkeit: Nun gilt zwar nach Ruiz gerade für Gott, wie wir sehen werden, die *necessitas moralis ad optimum*; und insofern z.B. die Seligen in der Gottesschau Gott ähnlicher werden, könne gerade sie nicht mehr anders, als das Beste zu wählen. Gleichwohl aber ist auch nach Ruiz Gott manchmal in der Situation von Buridans Esel, nämlich da, wo das Gute unendlich steigerbar ist, wie wir noch sehen werden.<sup>198</sup>

Über diese Frage bestand freilich keine Einigkeit bei den Jesuiten. Pallavicino z.B. hielt die Wahl zwischen zwei gleichen Objekten für unmöglich.<sup>199</sup> Für seinen Schüler S. Mauro hingegen kann sich der Wille auch in einer „äquablen“ Situation entscheiden. Es besteht nämlich auch hier eine Verschiedenheit beider Objekte, nämlich eine der *Zahl* nach. Wenn ich zwischen zwei der Art nach gleichen Getränken wählen soll, oder die Wahl habe, mein Almosen dem Armen A oder dem Armen B zu geben, dann ist mir jede Wahl möglich. Andernfalls würde ich gar nichts wählen können; das aber wäre die schlechteste Wahl von allen. Die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Wahl ist die numerische Differenz. Individualität macht inkommensurabel. Soweit also der Wille etwas unterscheiden kann, kann er sich auch *entscheiden*.<sup>200</sup> So kann sich auch Gott zwischen zwei völlig

<sup>195</sup> *Quemadmodum si propositis duobus ovis aequalibus, et aequaliter distantibus aliquis non posset arbitrium determinare, ut manus porrigeret prius ad unum, quam ad aliud comedendum, etiam in extrema necessitate cibi, quod foret simillimum agentibus naturalibus aequaliter se invicem impredientibus, ac suspendentibus. [...] Et clarius experimur nos aliquando eligere unam ex rebus, inter quas nulla maior erat ratio ut eligeretur una potius quam altera.* Ruiz (*De Sc.*) S. 780b und S. 781a.

<sup>196</sup> [...] *libertas cum sit potentia, non potest ab hominibus cognosci, nisi cognito eius actu. [...] deprehendimus exercitium actuale indifferentiae.* Ruiz (*De Sc.*) S. 781a.

<sup>197</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 782a/b. Die Providenz arbeite normalerweise auch nicht mit so einem Aufwand an Umständen und Details, daß die Indifferenz nicht noch Raum hätte. Ruiz diskutiert auch Komplikationen bei der Verrechnung der Motive, die die Indifferenz freilassen: wenn ich meinen Geiz aus bestimmten Motiven überwindend 100 Mark spende, dann bleibe ich angesichts derselben Motive doch indifferent, wenn ich 200 Mark spenden soll. Ebenda S. 782a.

<sup>198</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 781bf.

<sup>199</sup> [...] *non habemus libertatem inter illa obiecta, inter quae nullam plane invenimus dissimilitudinem.* Pallavicino (Ass.) S. 192. Eine bloße *indifferentia passiva* (im Sinne von *pati vel non pati*), wie sie auch dem Intellekt zukommt, gilt (gegen Durandus und Petrus Aureoli) als nicht hinreichend, um von einer Indifferenz des Willens zu sprechen. Vgl. Mauro (1687) II, S. 50a, S. 51bf. und S. 53b.

<sup>200</sup> [...] *cum intellectus discernit unum individuum ab alio per proprietates, quarum aggregatum in nullo alio fiet, vel alia ratione, potest voluntas eligere unum prae alio.* S. Mauro (1687) II, S. 68a.

gleichen Individuen entscheiden (bei der Schöpfung oder Begnadung); es gibt insofern keine *identitas indiscernibilium*.<sup>201</sup>

Sind die Meinungen auch geteilt, so halten die Jesuiten doch im Großen und Ganzen an der aktiven Indifferenz fest—im Gegensatz zu Leibniz. Für Suarez ist die Möglichkeit, hier aktiv zu wählen, ein Beweis dafür, daß der Wille sich nicht durch die Vernunft determinieren läßt. Der Paradefall ist ihm die schöpferische Wahl Gottes aus gleich Gutem—undenkbar für Leibniz.<sup>202</sup> Selbst bei Ungleichem bleibt die gegenteilige Wahl möglich, Vazquez zum Trotz.<sup>203</sup>

Die Situation von „Buridans Esel“ ist immer ein Testfall dafür, ob eine Willensfreiheitstheorie das Prinzip vom zureichenden Grund und damit den Vernunftdeterminismus annimmt oder die Indifferenzfreiheit.<sup>204</sup> Alle Jesuiten halten aber—im Gegensatz zu Leibniz—in irgendeinem Sinne doch an der Indifferenzfreiheit fest. Deshalb nehmen sie in der Regel auch eine Entscheidungsmöglichkeit bei einem Motivgleichgewicht an.

Das läßt sich aber unterschiedlich begründen: Einmal (z.B. bei Suarez) als *indifferentia activa*, d.h. der Wille kann sich auch unabhängig von dem von der Vernunft vorgestellten Motivgleichgewicht aktiv bestimmen. Und in dieser Situation befindet er sich grundsätzlich immer, auch unabhängig vom äußeren Motivgleichgewicht. Die Indifferenz ist ja nicht nur das Problem der Freiheit, sondern auch ihre Voraussetzung.

Die—thomistische—*indifferentia obiectiva* begründet diese Indifferenz nicht aus der Unabhängigkeit von der Vernunft, sondern im Gegenteil intellektuell, aus einer Relativierung aller Motive durch gegenteilige Gründe.<sup>205</sup> Auch hier bleibt der Wille angesichts eines Motivgleichgewichtes frei, sich zu entscheiden, und zwar, weil sich, wie schon Thomas meinte,

<sup>201</sup> Ebenda.

<sup>202</sup> *Respondetur in primis, posse esse iudicia de mediis aequalibus; et tunc voluntas nec poterit determinari a iudicio, nec necessario erit suspensa, sed haec est eius libertas, ut unum possit eligere, et aliud omittere. [...] Estque illustre exemplar huius libertatis voluntas divina, quae inter hanc materiam, et aliam omnino aequalem et similem, et inter hos coelos, et alios omnino aequales [...], hos eligit creare prae aliis [...] neque ex parte ipsorum, nec ex parte Dei est aliqua ratio, qua possit fundari tale iudicium quod verum sit.* Suarez *Disputationes Metaphysicae* 19, 4, t. 1 (Hildesheim 1965) S. 723b.

<sup>203</sup> Ebenda (1965) S. 723b; z.B. muß Gott nicht die Inkarnation wählen, obwohl er weiß, daß das das Beste ist. Hinsichtlich der göttlichen Willensfreiheit ist allerdings auch Vazquez Indeterminist.

<sup>204</sup> Leibniz natürlich im ersten Sinne: GP VI, S. 296f. (*Theodizee* § 303) und Grua S. 276f. Die Indifferenz läßt sich auch gnadentheologisch verwerten: Malebranche setzt die „Gnade Jesu Christi“ als eine instinkthaft bewegende Lust an, die die bösen Antriebe *neutralisiert* und dadurch den Willen frei macht. Vgl. De Lubac (1971) S. 101.

<sup>205</sup> Vgl. z.B. Oviedo (1651) S. 149a.

immer Gründe für eine Wahl beibringen lassen, auch bei Motivgleichgewicht.<sup>206</sup>

Perez selbst ist dagegen wie Pallavicino und fast schon im Sinne Leibnizens der Meinung, daß es im Fall von Buridans Esel tatsächlich zu einer Art passiven Unterlassung aufgrund wechselseitiger Hemmung der Motive kommen könne. *De facto* bestehe aber immer eine *inaequalitas* der Motive.<sup>207</sup> Ebenso kann es ja für Leibniz definitiv keine symmetrische Welt geben und damit auch keine derartige Situation.<sup>208</sup>

Nach Fonseca müßten Tiere in einer solchen Lage zumindest abwarten, bis die Lage sich ändert oder bis *Gott* sie determiniert.<sup>209</sup> Daß (mit Berufung auf Aristoteles) die rechte Seite einen Vorzug hat, und das Tier deshalb eher den einen als den anderen Fuß vorsetzt, wird auch gerne vorgebracht und als Problem auch von Leibniz erwähnt.<sup>210</sup>

Für das von Vazquez aufgeworfene Problem des intellektuellen Determinismus (*semper meliora eligenda*)<sup>211</sup> findet sich aber auch schon bei Vazquez selbst ein Lösungsversuch:

Nach Vazquez hat nämlich der freie Wille zwar nicht die Möglichkeit, das geringer erscheinende Gut zu wählen, wohl aber, die Wahl des Besseren *aufzuschieben*. Zu einem späteren Zeitpunkt kann sich dann die Motivlage schon ganz anders darstellen. Für diese Suspension der Wahl gebe es allerdings nicht noch einmal ein Motiv, denn das führte zu einem infiniten Regreß, oder, bei Abbruch desselben, zu einer Aufhebung der Freiheit.<sup>212</sup>

Dies Modell führt aber zu verschiedenen Problemen, die besonders bei Pallavicino diskutiert werden:

<sup>206</sup> [...] *nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsam quam in aliud. Summa Theologica I-II, 14, 1 ad 3.*

<sup>207</sup> [...] *hoc modo potest patiens a duobus contrariis simul pati; possunt enim mutuo se impedire; [...] si aequalia pondera distant aequaliter a centro librae, nullo modo illum movebunt, sed faciunt aequilibrium, quia mutuo se impediunt. Perez IV/III, S. 46a. Adde fines contrarios prae se ferre semper manifestam inaequalitatem: haec autem non permittit illud aequilibrium, de quo supra. Ebenda S. 46 b.*

<sup>208</sup> GP VI, S. 129f. (*Theodizee* § 49f.).

<sup>209</sup> Reinhardt (1965) S. 59.

<sup>210</sup> GP VI, S. 122f. und S. 128 (*Theodizee* §§ 35 und 46).

<sup>211</sup> Vgl. auch Pallavicino (1653) S. 178a.

<sup>212</sup> *quamvis non possit [voluntas libera] prosequi id, quod minus efficaciter propositum est, sed determinata sit quoad specificationem, ut si aliquod velit sequi, illud solum possit, quod efficacius propositum est, tamen recte possit neutram illorum velle, hoc est, potest se sistere, ne aliquod illorum affectu aliquo prosequatur, etiamsi huius negationis volendi non sit causa affectus alterius rei: alioquin procederamus in infinitum, aut certe tolleretur libertas quoad exercitium; Vazquez (1604) S. 627a. Asserit, posse voluntatem pro suo libito non quidem facere actum oppositum vehementiori motui intellectus, sed omnem actum suspendere, et sic non amplecti id, quod efficacius repraesentatur ab intellectu; Pallavicino (1653) S. 170a. Vgl. z.B. auch Mauro (1687) II, S. 63bf. Der Aufschub funktioniert allerdings nur, wenn das stärkere Motiv auf bloß obskure Weise repräsentiert ist: *bonitas magna repraesentata obscure, remisse et confuse; Pallavicino (1653) S. 170a.**

Zunächst muß präzisiert werden, was eigentlich sich während der Zeit der Suspension ändern soll: Eine Veränderung in der Motivlage implizierte sich wandelnde äußere Umstände oder wenigstens eine Veränderung im Hormonhaushalt.<sup>213</sup> Ein bloßes Fortschreiten der Zeit biete hierfür keinen zureichenden Grund, ebensowenig wie ein neuer Konkurs Gottes, der sich auch nur allenfalls ausnahmsweise ohne zureichenden Grund ändern werde. Es müsse also etwas Neues in der Motivlage *erscheinen*. (Für einen Engel änderte sich das nach seiner einmaligen Entscheidung erst wieder beim jüngsten Gericht).<sup>214</sup>

Vazquez sehe im übrigen nicht das Problem, daß das letzte praktische Urteil (*iudicium practicum ultimum*) sich auf einen bestimmten Zeitpunkt bezieht.<sup>215</sup> Das bedeutet aber, daß der Aufschub auf einen anderen Zeitpunkt auch bereits ein *anderes* praktisches Urteil mit einschließt. Das könne aber schon aus moralischen Gründen nicht sein, denn auch die *Bewertung* einer Tat beziehe sich nur auf einen Augenblick;<sup>216</sup> So kann mich eine stärkere Inklinaton von einer guten Tat abbringen und negativ motivieren wollen; hier würde mich der Aufschub nicht retten, wenn die Unterlassung der guten Tat *in diesem Moment selbst* eine Sünde wäre;<sup>217</sup> entsprechende Vorschriften wären nie verpflichtend,<sup>218</sup> Sünde, die immer Verstoß gegen erkannte Gebote ist, gäbe es nicht mehr.<sup>219</sup>

Pallavicinos Lösung besteht darin, so etwas wie ein „Motivkontinuum“ zu leugnen. So etwas gibt es für ihn nur im rein sinnlichen Bereich (*bonum*

<sup>213</sup> [...] *ex propinquitate alicuius novi et novi obiecti sensibilis vel ex motu humorum in corpore*; Pallavicino (1653) S. 185b. Ebenso Leibniz, *Confessio Philosophi* (1967) S. 94 (= AA VI, 3, S. 137).

<sup>214</sup> [...] *dico primo non posse fieri mutationem in voluntate per solam mutationem temporis [...] quaerimus quid novi apparuerit et cur nunc ita velit cum antea voluerit oppositum; et nemo est, qui huic interrogati respondeat nihil mihi apparuit de novo. [...] Hoc posito probabile est Deum non offere novum concursus nisi quando datur novum principium: tunc enim voluntas debet denuo deliberare, facta scilicet aliqua mutatione circumstantiarum. Caeterum in prioribus circumstantiis iam semel deliberaverit. Ergo non est cur Deus iterum ponat deliberationem in eius potestate. [...] inflexibilitas Angeli viatoris, quia scilicet cum non operetur ex ignorantia ullius circumstantiae a se cognoscibilis, quae est in obiecto, non potest deinde, dum est in via, mutare deliberationem circa idem obiectum, nisi Deus mutet illi ex sua potestate apparentiam in intellectu. [...] Mutatur quidem haec apparentia, quando Angeli sunt in termino et experiuntur poenas atque adeo coguntur fateri: „Ergo erravimus.“* Pallavicino (1653) S. 185a/b. Vgl. auch Esparza (1685) S. 476b: *Ergo homo est difficile mobilis a proposito semel concepto, dum non occurrit novum motivum*. Nach Ruiz de Montoya haben die Engel einige immer selbige Akte, mit denen sie immer dasselbe erkennen, aber daneben andere, die sich ändern. Menschen haben nur letztere. Ruiz (*De Prov.*) S. 479b.

<sup>215</sup> [...] *iudicium enim practicum respicit aliquid ut faciendum hic et nunc*; Pallavicino (1653) S. 170 a/b.

<sup>216</sup> [...] *in aliquo certo instanti debet esse verum, „si id non faciam, pecco“*. Pallavicino (1653) S. 171a.

<sup>217</sup> Pallavicino (1653) S. 171a. Das kann z.B. bei Beichte und Reue in Todesgefahr relevant werden; Mauro (1687) II, S. 64a/b.

<sup>218</sup> Pallavicino (1653) S. 178a.

<sup>219</sup> [...] *ille enim peccat, qui operatur contra regulam rationis dictantem id esse malum et melius esse facere oppositum*; Pallavicino (1653) S. 170a.

*iucundum*), nicht aber im Bereich der Vernunft (*bonum honestum et rationale*); vernünftige Motive seien nämlich inkommensurabel und gar nicht gegeneinander auszuspielen. Seien diese inkommensurablen Motive aber inkommensurabel, so bleibe der Wille indifferent.<sup>220</sup>

Das ist wohl auch die Wurzel der Auffassung seines Schülers S. Mauro von der Inkommensurabilität der Individuen (s.o.). Auch für diesen besteht daher im Bereich der Sinnlichkeit keine Indifferenz.<sup>221</sup> Ein hungriger Wolf zwischen zwei Speisen braucht ein Determinativum, sei dies nun eine Veränderung der Vorstellungsbilder (*images*), oder aber eine fundamentale Asymmetrie der Welt; auch Mauro beruft sich auf den aristotelischen Vorzug der rechten Seite. Der Wolf würde also zuerst die rechte Pfote bewegen.<sup>222</sup> Erst mit dem *appetitus rationalis* aber kann der Wille auch zwischen *kontradiktorischen* Alternativen wählen.<sup>223</sup> Und das beinhaltet offenbar die Pallavicinosche Inkommensurabilität.

Mit diesen Mitteln der Inkommensurabilität also möchte Pallavicino das vazquezianische Problem vermeiden; die Wirksamkeit des stärkeren Motivs ist für ihn nur wahrscheinlich (*probabile*), keineswegs aber notwendig.<sup>224</sup>

Die Indifferenz aufgrund der Inhomogenität rationaler Motive begründet nach Pallavicino aber auch unsere *Fehlbarkeit*: Da die Prädikate/Motive, die den schlechten Taten zukommen, *formaliter* distinkt sind, ist es angesichts unseres mangelhaften Erkenntnisvermögens möglich, daß wir nur diejenigen Prädikate erkennen, die uns zur Sünde motivieren; die übrigen, abschreckenden Prädikate (*turpitude*, *damnatio*) aber sind, weil abtrennbar, nicht notwendig miterkannt.<sup>225</sup> Diese Ignoranz verschärft sich dann durch die Sünde, durch zunehmende Verfallenheit.<sup>226</sup> Dennoch beruht die Sünde nicht

<sup>220</sup> *Cum ergo alterum ex his bonis sit quidem inferius altero, sed in eo non includatur, sicut minus iucundum includitur in iucundiore, sequitur quod, quando haec bona apparent incompossibilia, remaneat indifferens ad utrumlibet ea potentia quae utrumque complectitur intra sphaeram sui obiecti. [...] Et ratio huius indifferentiae est, quia natura in variis virtutibus circa varia obiecta honesta inseruit varias pulchritudines et varium decorum tanquam invitamentum ad eas exercendas, quae pariter pulchritudines non habent communem mensuram homogeneam, sicuti eam non habent variae perfectiones specificae rerum, utpote quarum unaquaeque excedit omnes alias in aliquo praedicato quamvis in aliis praedicatis excedatur. [...] utique haec, quae est ultima mensura boni iucundi non variatur specificè ad varietatem obiectorum, sed differt tantum secundum magis et minus.* Pallavicino (1653) S. 171b/172a.

<sup>221</sup> Mauro (1687) II, S. 50b und S. 54a.

<sup>222</sup> [...] *in animalibus datur distinctio inter partem dexteram et sinistram, et pars dextera est, unde naturaliter incipiunt motum progressivum.* Mauro (1687) II, S. 53bf. Für Aristoteles vgl. *De Caelo* II, 8 und *De Incess. Anim.* 4.

<sup>223</sup> Die kontradiktorische, d.h. vollständige Disjunktion der Handlungsalternativen wird von Mauro mit dem *ferri omnia* der rationalen Seele in Verbindung gebracht. Mauro (1687) II, S. 51a/b.

<sup>224</sup> *Si voluntas nunquam posset operari contra maiorem inclinationem, nunquam ex parte obiecti posset dari aliquis casus contrarius illi qui obiective est probabilior, atque adeo tolleretur omne accidens et omne fortuitum.* Pallavicino (1653) S. 172b.

<sup>225</sup> Pallavicino (1653) S. 173b.

<sup>226</sup> Pallavicino (1653) S. 173b.

einfach auf einem Defekt der Erkenntnis, wie Vazquez meint; schließlich ist es ja umgekehrt auch Unwissenden möglich, gut zu handeln; Unwissenheit und gute Taten sind keine inkompossiblen Prädikate.<sup>227</sup>

Andere Lösungsversuche für das vazquezianische Problem werden z.B. bei Durandus antizipiert, der der Meinung war, schon der Intellekt sei ein indifferentes Vermögen; seine Vorstellung der Motive könne also nicht determinieren.<sup>228</sup> Und Ruiz de Montoya vertritt hierzu die Auffassung, der Wille könne das Urteil des Intellektes verhindern und sei darum nicht deterministisch von ihm abhängig.<sup>229</sup>

Der Hauptkritikpunkt Pallavicinos an Vazquez' Lösungsversuch ist aber, daß er mit der Annahme einer solchen zeitweiligen Suspension die Möglichkeit *reiner Unterlassungen* akzeptiert.<sup>230</sup> Diese sind aber heftig umstritten, wie wir gleich sehen werden.

Vazquez jedenfalls schreibt diese Suspension nicht einem neuen, reflexiven (und d.h.: positiven) Akt zu. Er braucht deshalb auch keine eigentlichen Motive für einen solchen Akt; es ist erst eine, wenn auch unmittelbare *Folge*, daß der Verstand neue Gründe sucht.<sup>231</sup> Der Spielraum für eine solche *deliberatio* ist so (übrigens auch für Ruiz) die Wurzel der Freiheit.<sup>232</sup>

Leibniz übernimmt offenkundig das vazquezianische Modell, indem auch er behauptet, aufgrund der Limitiertheit aller geschaffenen Objekte könne der Verstand (sic!) sein Urteil suspendieren; andernfalls wähle er immer das Bessere. Allerdings hat dies bei ihm immer schon den Grund, daß ein anderes, drittes Motiv den Verstand bereits an sich und von den anderen Motiven abzieht, sei es in Form einer *deliberatio* oder nicht. Insofern ist bei

<sup>227</sup> Ebenda.

<sup>228</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 545a

<sup>229</sup> Ebenda S. 543b.

<sup>230</sup> Bei Vazquez ganz bewußt (1604) S. 810a. [...] *quia supponit posse dari puram omissionem liberam, quod supra impugnatum est*; Pallavicino (1653) S. 170b. Wenn man schon die intellektuelle Determination durch eine Unterlassung durchbrechen wolle, warum dann nicht durch eine, die durch einen *actus positivus* evoziert wird? [...] *non videtur maior ratio, cur voluntas possit omittere per actum negativum quam per actum positivum contra efficaciorum inclinationem intellectus*; Pallavicino (1653) S. 170b. Die Antwort wäre natürlich: weil das ein Motiv bräuchte, und zwar ein stärkeres ...

<sup>231</sup> [...] *hoc ipso, quod voluntas non consentit peccato, absque ullo alio reflexo iudicio oritur in intellectu nova consideratio virtutis, ad quam manet libertas, ut maiori conatu bonum virtutis proponatur, et a qua cogitatione mali avertatur intellectus, id quod quotidie in nobis experimur, nam quamdiu voluntas non consentit uni obiecto ex duobus semper intellectus novam rationem inquirat, et denuo idem considerat*. Vazquez (1604) S. 810a.

<sup>232</sup> [...] *quamdiu voluntas non potest deliberare, operatur ut causa naturalis*; Ruiz (*De Prov.*) S. 478a. Die *voluntas necessario rapitur*, sie wird zu einer *simplex complacentia*, zu einem *motus primo primus*. Daß wir davon keine Erfahrung haben, sei nicht verwunderlich, denn auch unsere Hintergedanken sind uns oft verborgen; und da es hier gerade keine Reflexion gibt, wird diese Erfahrung sofort durch nachfolgende überschwemmt. Ebenda S. 478b.



ihm die Suspension nicht nur nicht ersatzlos, sondern der Ersatz ist geradezu *Ursache* der Suspension.<sup>233</sup>

### 3 Reine Unterlassungen

Die reine Unterlassung (*pura omissio*), die für Vazquez zur Notbremse gegen den Vernunftdeterminismus geworden war, gehörte zu den zentralen Diskussionsthemen (*quaestio celeberrima*)<sup>234</sup> im Fragenkreis der Willensfreiheit. Die vor allen Dingen auch am Collegio Romano übliche Bestreitung ihrer Möglichkeit bedeutet aber ihrerseits, ebenso wie der vazquezianische Vernunftdeterminismus, eine Aufweichung der Indifferenzfreiheit:

Zur Indifferenzfreiheit gehört es definitorisch, daß sie kontradiktorische Freiheit ist, d.h. die Freiheit zu A oder non-A bzw. die Freiheit, A zu tun oder zu unterlassen. Demnach gehört es also zur Indifferenzfreiheit, ersatzlos auf die Ausübung ihrer Akte verzichten zu können.

Genau das wird aber auch von vielen Jesuiten bestritten. Grundlegend ist dabei die Annahme, daß Freiheit sich nur in der *Ausübung* des Vermögens der Willensfreiheit verwirklichen könne. Das reine Fehlen dieser Ausübung wäre hingegen ein bloßer *Defekt* des Vermögens. (Das wird natürlich besonders prekär, wenn es sich um die Freiheit Gottes handelt.) Freiheit verwirkliche sich nicht in tatsächlich unmöglichen reinen Unterlassungen, sondern nur in positiven Akten.

Überdies verlangt die notwendige Beteiligung des Erkenntnisvermögens an Akten des freien Willens die Möglichkeit der Angabe von *Motiven*. Auch dies ist aber bei reinen Unterlassungen nicht möglich, denn Motive sind immer Motive für *Akte*.

Da nun aber gleichwohl—schon aus moralphilosophischen Gründen—die Möglichkeit von Unterlassungen bestehen bleiben soll, müssen diese anders interpretiert werden, nämlich so, daß diese selbst nur auf dem Hintergrund positiver Akte Bestand haben. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten:

- a) Es wird *stattdessen* ein anderer Akt gewählt, der den unterlassenen durch seine Inkompossibilität positiv ausschließt.
- b) Der unterlassene Akt wird unterlassen, indem er durch einen anderen, *reflexiven* Akt negiert wird: Nichtwollen statt Unterlassen.

<sup>233</sup> *Mens habet facultatem non tantum alterutrum eligendi, sed et suspendendi iudicium. Nulla potest esse tam evidens apparentia boni (praeterquam summi) quin mens possit si velit <et occasio deliberandi> suspendere iudicium ante ultimam decisionem, idque fit, dum alia cogitanda menti offeruntur, atque ipsa vel ad ea abripitur sine deliberatione, vel deliberans concludit de aliis rebus potius cogitare. Sed mens non divertatur a deliberatione, certo sciri potest quid sit electura: certo enim electura est quod melius illi apparet.* Grua S. 385.

<sup>234</sup> Bernaldo de Quiros (1666) S. 701b.

Beide Möglichkeiten sind zumeist gleichzeitig vertreten worden. Insbesondere (a) scheint deterministische Implikationen zu enthalten, die Verbindungen zu Leibniz zulassen.

Dieser ganze Ansatz, vertreten u.a. von Vazquez (trotzdem), Suarez, Ruiz de Montoya, Granado, Bernaldo de Quiros und dem Collegio Romano: Perez, Pallavicino, Esparza, Mauro<sup>235</sup> (alles Jesuiten), wurde nicht nur von Thomisten (z.B. von F. P. Godoy OP), sondern auch innerjesuitisch angegriffen (z.B. von Arriaga, Izquierdo, Oviedo und Carleton), wobei sich eine detailreiche Diskussion entspann. Im Ansatz wird die Frage auch schon bei Thomas behandelt, der beiden Seiten recht zu geben scheint, insofern das konträre Moment/der alternative Akt nur akzidentellen Charakter hat, gleichwohl aber als notwendig erscheint.<sup>236</sup> Und so bekunden denn auch beide Seiten ihre Schwierigkeiten bei der Thomas-Interpretation.<sup>237</sup>

Die Annahme reiner Unterlassungen scheint einen nominalistischen Einschlag zu haben. Vazquez nennt Durandus, Occam, Almainus und Adrianus, aber auch Marsilius und Richard (de Mediavilla?). Dagegen führt er (z.T. wohl fragwürdigerweise) Thomas, Cajetan, Petrus Lombardus, Capreolus, Heinrich von Gent, Gabriel Biel, Alexander von Hales, sowie Bonaventura an.<sup>238</sup>

Bei einer systematischen Rekonstruktion der Debatte wird man sich zunächst mit dem zugrundeliegenden Problem der ontologischen Nichtigkeit reiner Unterlassungen beschäftigen müssen; sodann mit dem Motivationsproblem der Unterlassung und schließlich mit den beiden Lösungsmodellen und ihren Problemen. Gesondert zu behandeln ist das ganze Problem für die göttliche Willensfreiheit; dies wird in einem späteren Kapitel geschehen.

### 3.1 Sein und Nichtsein

Eine Reihe von Argumenten beziehen sich auf grundsätzliche Probleme von Sein und Nichtsein:

1. *Negationen* sind keine existierenden Dinge. *Reine* Unterlassungen verhalten sich aber wie Negationen: Also gibt es sie nicht. Das ist insbesondere die Auffassung des Collegio Romano (Perez, Pallavicino).<sup>239</sup> Für Unterlassungen ergeben sich so analoge Probleme zu denen negativer Urteile: Auch negative

<sup>235</sup> Nach Mauro gilt das schon für Lugo, und zwar in seinen handschriftlichen Zeugnissen; Mauro (1687) II, S. 70a.

<sup>236</sup> *Summa Theologica* I-II, 71, 5 und I-II, 6, 3.

<sup>237</sup> Z.B. Arriaga (1669) S. 908a; Pallavicino (1653) S. 78a. Am genauesten interpretiert ihn Perez II/III, S. 39a/b.

<sup>238</sup> Letzterer soll gesagt haben, *omne peccatum omissionis oriri ex amore alicuius boni*; Vazquez (1604) S. 625b und S. 626a/b.

<sup>239</sup> Pallavicino seinerseits beruft sich auf Anregungen, die er noch in Spanien von seinem theologischen Lehrer, dem späteren Kardinal Juan de Lugo empfangen haben will. (Und ebenso von Terentius Alciatus, der dann ebenfalls nach Rom ging). Pallavicino (1653) S. 78bf. und S. 80a. Perez' Lehrer Hurtado de Mendoza scheint diese Auffassung noch nicht vertreten zu haben; vgl. Bernaldo de Quiros (1666) S. 702a.

Urteile bedürfen ja eines *verificativum*, das sie zu wahren macht. Dies kann aber nicht in als solchen bestehenden negativen Sachverhalten liegen, an denen sie gemessen werden, sondern muß in etwas Positivem bestehen. Nach Perez haben daher negative Urteile ihr *verificativum* im gegenteiligen Sachverhalt, da sie *in obliquo* die Existenz des Gegenteils affirmieren (s.u.).<sup>240</sup> Entsprechend gilt für Unterlassungen, daß sie nur im Zusammenhang mit (alternativen) positiven Akten und Motiven möglich sind.<sup>241</sup> Die Negation hat damit nicht nur die Form einer Privation (die immerhin keine freischwebende Negation wäre),<sup>242</sup> sondern die eines positiv inhärierenden *modus exclusivus*.<sup>243</sup> Existenz wäre also die Negation der Negation.

Für Pallavicino schließt jeder Willensakt definitorisch etwas Affirmatives ein,<sup>244</sup> denn er enthält die Liebe zu einem Motiv, in das als notwendiges, positives Objekt immer die eigene Person (als *bonum cui*) und die eigene Glückseligkeit (als *bonum quod*) eingeschlossen ist.<sup>245</sup> Diese Hinordnung zum Motiv (*ordo ad motivum*) verhält sich zur Substanz des Aktes wie ein Modus. Modi aber können nicht mehr positiven Seinsgehalt haben als die Substanz; wäre diese also rein negativ, wäre auch die Hinordnung zum Motiv nichts—was dem oben gesagten widerspräche.<sup>246</sup>

2. Ferner: Der freie Akt ist eine *Vollkommenheit* und partizipiert als solcher an der Vollkommenheit göttlichen Seins. Nichtsein partizipiert nicht am göttlichen Sein und ist keine Vollkommenheit. Reine Unterlassungen sind aber von dieser Art: Also sind sie keine freien Akte.<sup>247</sup> Eher sind sie dem vergleichbar, was Blindheit für das Sehvermögen bedeutet: Sie sind Defekte, ja mehr noch: ein *purum nihil*.<sup>248</sup>

<sup>240</sup> Perez II/III, S. 45a. [...] *negatio formalis rei in recto dicit rem negatam, in obliquo existentiam oppositi*; Perez II/III S. 45a. Ähnliches gilt bei der Nichterschaffung der Kreatur durch Gott (s.u.).

<sup>241</sup> Pallavicino (1653) S. 92a-94a. Bei Perez sind die Negationen (noch) nicht existenter Dinge in der göttlichen Essenz fundiert; Perez I, S. 267 (s.u.).

<sup>242</sup> So dagegen Arriaga (1669) S. 912a: *Supponamus negationes nihil esse positivum, sed privationem; volunt tamen ipsi aliquid positivum invenire*. Ebenso verhält es sich mit der Frage, ob *entia rationis obiectiva* bloß ein *pure fictum* darstellen; ebenda.

<sup>243</sup> [...] *licet enim negatio nihil ponat in forma negata, ponit tamen aliquam habitudinem exclusivam actu existentem, et affirmatione monstrabilem in subiecto*; Perez II/III S. 40a. Die Anknüpfung an die suarezianische Ontologie der Modi (gerade als negative) scheint ebenfalls eine römische Spezialität gewesen zu sein; sie findet sich ausgeprägt auch bei Perez; vgl. auch Knebel - (1992/2) S. 193. Vgl. z.B. auch Perez Verwendung der *modi exclusivi* für das Problem der Intensitätsgrade (s.u.).

<sup>244</sup> [...] *omne exercitium libertatis secundum suum proprium conceptum includit aliquid directe affirmabile*; Pallavicino (1653) S. 90b.

<sup>245</sup> *Omne exercitium libertatis includit amorem ad aliquod motivum tam in ratione boni cui quam in ratione boni quod. [...] includit amorem ad se ipsum tanquam ad bonum cui, et ad foelicitatem tanquam ad bonum quod*; Pallavicino (1653) S. 90b.

<sup>246</sup> [...] *modus non potest habere plus entitatis quam id, cuius est modus; atque adeo non potest dari modus positivus rei pure negative*; Pallavicino (1653) S. 90bf.

<sup>247</sup> Vgl. z.B. Pallavicino (1653) S. 90bf.; das gilt auch noch für sündhafte Akte und ihren Affekt. Ebenda S. 91b.

<sup>248</sup> Esparza (1685) S. 40b. *Pura autem omissio est purum nihil, purumque non esse; ideoque nullum esse potest illi convenire formaliter explicite [...]. Pura autem omissio est purum contradictorium omnis actus*; ebenda S. 316a/b. Ähnlich schon Perez II/III, S. 40b.

3. Die Potenz des freien Willens kann nicht darin liegen, ihre eigenen Zweitakte zu *verhindern*, denn ohne die Zweitakte ist der Wille selbst vergeblich (*frustra*). Sind die Zweitakte das „Leben“ des Willens, sein Vitalakt, so sind reine Unterlassungen eine Art Selbstmord dieses Vermögens.<sup>249</sup>

4. Ein Nichts, wie die reine Unterlassung, kann weder von einem Vermögen verursacht werden, noch einen Habitus begründen (was doch offenbar der Fall ist, wenn man z.B. daran denkt, wie das Versäumen des Gottesdienstbesuches zur Gewohnheit werden kann).<sup>250</sup>

5. Es gibt einen Primat des Positiven: Zu irgendwelchen Akten ist man immer schon geneigt. Darum erfordert auch ihre Unterlassung Anstrengung, und d.h.: ihrerseits einen positiven Akt.<sup>251</sup>

Die *Verteidiger* der reinen Unterlassungen machen dagegen geltend:

1. Zwar handele es sich nicht um einen Akt, aber doch um ein „metaphysisches“ *ens* oder ein *ens rationis*.<sup>252</sup>

2. Nicht jeder Akt werde beseitigt; der Akt des Intellektes, der in jedem Willensakt impliziert ist, bleibt ja.<sup>253</sup> Daraus sei aber nicht zu schließen, daß aus einem Akt des Intellektes immer auch ein Willensakt folgen müsse—so die ja auch nicht jede Sinneserfahrung Freude oder Ärger hervorrufe.<sup>254</sup>

Den positiven Seinsgrund des Negativen vermag Arriaga schon für das Urteil und sein *verificativum* (s.o.) nicht zu sehen.<sup>255</sup> Auch die Strukturgleichheit von Urteil und Willensakt hält er für zweifelhaft; könne doch niemals

<sup>249</sup> [...] *redderet eam viventem in actu secundo*; Pallavicino (1653) S.91a. Von Izquierdo wird in der Tat schlicht bestritten, daß es sich bei der reinen Unterlassung um einen Vitalakt handele; das sei aber auch nicht *de ratione voluntarii*; Izquierdo (1670) S. 245b. Nach Bernaldo de Quiros sind sie gar nichts spezifisch Willensmäßiges, und können deshalb, wenn sie überhaupt etwas sind, ebensogut aus einem unfreien und transeunten Akt hervorgehen. Bernaldo de Quiros (1666) S. 703a. Nach Mauro ist eine reine Unterlassung zwar möglich, aber nur als genötigte: nämlich im Schlaf. Mauro (1687) II, S. 69b.

<sup>250</sup> So ein Einwand bei Carleton (1698) S. 561a.

<sup>251</sup> Esparza (1685) S. 316a/b.

<sup>252</sup> Oviedo versucht es über eine Analogie mit dem *ens rationis*, das als solches nicht real ist, dennoch aber vom Verstand *hervorgebracht* wird; Francisco de Oviedo (1651) S. 144a. Oder als „metaphorisches“ *ens*, wie die Privationen, was aber, anders als in der Terminologie von Hurtado, nicht Unfreiheit bedeute; S. 143a/b.

<sup>253</sup> Carleton (1698) S. 559a.

<sup>254</sup> [...] *non tenetur homo de quacunque re audita vel visa gaudere aut tristari*; Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>255</sup> [...] *ad quas enim res positivas nos hi putant deducendos, ut recorder me hodie non vidisse Caesarem, non visitasse tale templum etc.*? Arriaga (1669) S. 913a.

dasselbe Urteil von einem wahren zu einem falschen werden, sehr wohl aber der Willensakt von einem freien zu einem notwendigen—aufgrund der Veränderung der Rahmenbedingungen hinsichtlich des göttlichen Konkurses usw.<sup>256</sup>

Auch Izquierdos Negationstheorie meint ohne positive (Nicht-)Seinsgründe auskommen zu können.<sup>257</sup> Entsprechend seien auch *Urteile über Unterlassungen* (also über nicht-seinshaftes) ohne Rekurs auf Positives möglich, denn sie haben eine *veritas negativa*. Diese Urteile lassen sich zwar auch positiv formulieren,<sup>258</sup> aber dann ist hier ein Gedankending dazwischenschalten (*intervenit ens rationis*).<sup>259</sup> Dieses *ens rationis* gehört dabei zu unserem *modus concipiendi*, ist aber nicht bloß logisch oder metaphorisch zu verstehen.<sup>260</sup>

Die von den Gegnern behauptete Positivität einer Unterlassungshandlung scheint sich in moralischen Kontexten auch darin zu zeigen, daß sie Gewissensbisse oder umgekehrt die Freude des Gewissens hinterläßt. Dazu ist Erinnerung erforderlich; für Erinnerung aber ist die als Abbild in der Seele eine Wirkursache nötig—und die ist etwas Positives.<sup>261</sup> Das ist freilich für Arriaga auch nichts anderes, als den Schatten eines Baumes zu erkennen, der für sich genommen auch nichts Positives ist.<sup>262</sup> An solche Negativitäten erinnerten sich gerade Kinder und Geistesschwache; der Rekurs auf Positives sei also offenbar erst nachträgliche Rationalisierung durch die Vernunft.<sup>263</sup>

3. Einige scheinen versucht zu haben, die reinen Unterlassungen dadurch zu ermöglichen, daß sie sie zumindest insofern zu etwas Positivem erheben, als sie sie mit dem göttlichen Vorherwissen bzw. den *futuritiones conditionatae* identifizieren. Dabei bleibt allerdings das Problem, wie man Zeitliches und Ewiges miteinander identifizieren kann; außerdem muß gerade dann die

<sup>256</sup> ... nämlich wenn Gott den Konkurs zu allen anderen Akten versagt; Arriaga (1669) S. 906a/b; das scheint vorauszusetzen, daß Willensakte, im Gegensatz zu Urteilen, keine Zeitpunktgebilde sind.

<sup>257</sup> [...] *negationem entis in non esse prius entis consistere, non vero in esse positivo alterius entis illi oppositi, atque ita negationem entis veritatem quamdam negativam esse ab omni ente positivo re ipsa distinctam suo modo*; Izquierdo (1670) S. 246b. Seine Negationstheorie findet sich ausgebreitet im *Pharus Scientiarum* (1659) S. 197a/b.

<sup>258</sup> Z.B.: *voluntas caret operatione, oder voluntas omittit operationem*.

<sup>259</sup> *Respondeo, omissionem revera esse nihil positivum, habere tamen revera suam veritatem negativam, secundum quam vere, physice et absque ulla metaphora convenit voluntati, negative loquendo; quatenus absque ulla metaphora verum est, voluntatem physice non operari, quando omittit operationem: qua solum modo negativo est enuntiabilis, seu iudica(si)bilis omnis veritas negativa, sive omnis vera negatio a cognoscentibus per species proprias iuxta doctrinam de negatione datam a nobis [...]. [Et quamvis] nos cognoscentes per alias species saepissime concipiamus negationes per modum actuum positivorum, easque ut sic per affirmativa iudicia attribuiamus subiectis [...]*; Izquierdo (1670) S. 244bf.

<sup>260</sup> So wie die Aussage *Missus est Angelus Gabriel a Deo* nicht bloß logisch oder metaphorisch zu verstehen ist, obwohl wir ihren Gehalt durch ein *ens rationis* vorstellig machen (indem wir uns dabei nämlich einen Jüngling (*iuvenis*) vorstellen); Izquierdo (1670) S. 245a.

<sup>261</sup> *Sed id, quod relinquit propriam speciem, habet vim effectivam, adeoque positivam...*; Pallavicino (1653) S. 90a. Tatsächlich könnten wir nach Ruiz in *hac vita* nie wissen, ob wir etwas durch eine reine Unterlassung unterlassen haben; Ruiz (*De Prov.*) S. 479a.

<sup>262</sup> [...] *nosco enim umbram, quae fit ab arbore, et voco illam umbram, et illius recordor*; Arriaga (1669) S. 912b.

<sup>263</sup> [...] *in infantibus, rusticis, idiotisque notissima*; Arriaga (1669) S. 912b.

Unterlassung etwas Positives sein, denn nur ein Positives kann von einem anderen Positiven (der *futuratio*) „indistinkt“ genannt werden.<sup>264</sup>

4. Vor allen Dingen aber muß man das Vermögen der Willensfreiheit von allen anderen Vermögen dahingehend unterscheiden, daß sich die Potenz der Willensfreiheit auch auf die Negation ihrer Zweitakte (*potentia ad negationem*) erstreckt, die ebendarum auch keine Vitalakte sind.<sup>265</sup> Das ist kein Widerspruch, sondern das *Spezifikum* der Willensfreiheit und macht sie gerade definitorisch aus. Ohne reine Unterlassungen keine Willensfreiheit.<sup>266</sup> Und umgekehrt: Gäbe es nicht die Möglichkeit reiner Unterlassungen, so wäre auch der „kontradiktorische“ positive Akt kein freier.<sup>267</sup> Der kontradiktorische Aspekt der Willensfreiheit muß als kontradiktorischer (also auch als reine Unterlassung) überdies auch *separat* existieren können, sonst wäre jeder freie Akt nur dann frei, wenn er zugleich mit seinem Gegenteil bestünde, was gegen den Satz vom Widerspruch verstieße.<sup>268</sup>

5. Ist die reine Unterlassung zwar kein physischer Akt und impliziert sie auch keinen, so ist sie doch „interpretative“<sup>269</sup> ein Willensakt, d.h. sie wird von außen so interpretiert, als ob sie einer wäre, denn in diesem Fall handelt jemand nicht, *obwohl er es könnte*.<sup>270</sup> Das gilt zwar auch für alle Vitalakte,<sup>271</sup> aber eben nicht: *positis omnibus requisitis ad agendum*. Bei den Vitalakten (aber auch beim Erkennen) ist das Unterbleiben der *operatio* nämlich allenfalls ein *Defekt*.<sup>272</sup> Und so muß man sagen, daß die reine Unterlassung zwar etwas Positives, Willensmäßiges negiert, aber daß sie dennoch auch selbst aus dem Willen hervorgeht und willensmäßig ist. Wer nicht handelt,

<sup>264</sup> [...] *futuritionem esse indistinctam realiter a pura omissione*; Esparza (1685) S. 316b. Das eine beginnt z.B. in der Zeit, das andere nicht; somit gibt es zwei inkompossible Prädikate und keine Identität zwischen beiden; ebenda.

<sup>265</sup> Izquierdo (1670) S. 245b. Während der Stein nicht die Fähigkeit hat, nicht zu sehen (*posse non videre*), sondern, nur: nicht die Fähigkeit zu sehen (*non posse videre*), verhält es sich mit der Fähigkeit des Menschen, zu lieben, andersherum. Diese Unterscheidung findet sich bei Carleton und Oviedo ((1651) S. 150a), wie Izquierdo bemerkt, der sie aber seinerseits aufzuweichen scheint, indem er die übrigen Potenzen stärker mit dieser analogisiert; Izquierdo (1670) S. 248b.

<sup>266</sup> Izquierdo (1670) S. 245b.

<sup>267</sup> Arriaga (1669) S. 907bf. und Oviedo (1651) S. 144a.

<sup>268</sup> Arriaga (1669) S. 907b.

<sup>269</sup> Dies scheint ein Begriff aus der Jurisprudenz zu sein: So wird dem Gesetzgeber ein Wille unterstellt, wo er nichts geäußert, etwas nicht vorausgesehen hat. Er muß dann interpretiert werden. Nach Vazquez aber hat der Gesetzgeber nur eine *voluntas „universalis“*, d.h. er *wollte* in diesem Einzelfall gar nichts bestimmen. Ebenso unterliegt nach Vazquez auch der reinen Unterlassung kein Wille; Vazquez (1604) S. 173b und Pallavicino (1628) S. 30.

<sup>270</sup> Carleton (1698) S. 560bf.; [...] *habetur quando potest non haberi*; Bernaldo de Quiros (1666) S. 703a.

<sup>271</sup> Bernaldo de Quiros (1666) S. 703a.

<sup>272</sup> *In aliis vero potentiis, quando non operatur, non provenit ex potentia ad non operandum, sed ex impotentia ad operandum*; Carleton (1698) S. 560b.

wenn er es könnte, verhält sich *interpretative* so, als würde er diese Handlung durch einen positiven Akt negieren.<sup>273</sup>

6. *Verursachen* könne man die reinen Unterlassungen zwar nicht „*influxive et positive*“, wohl aber „*permissive*“.<sup>274</sup>

7. Zwar nicht sie selbst könnten einen Habitus begründen, wohl aber eventuell stattdessen ausgeführte Akte (Schlafen und Spielen statt Gottesdienstbesuch).<sup>275</sup>

8. Das Fehlen der Zweitakte belastet den Erstakt nicht, denn letzterer wird durch die Zweitakte ja nicht konstituiert.<sup>276</sup> Der Schluß von der Existenz des Zweitaktes auf den Erstakt ist möglich, nicht aber der umgekehrte. Das Fehlen der Zweitakte ist aber gleichwohl eine *Bestimmung* des Erstaktes; denn dieser für sich genommen ist ja nicht einfach ein nicht-operierender Akt, sondern einer, der sich gegenüber der kontradiktorischen Alternative von *operatio* und *non-operatio* noch *indifferent* verhält.<sup>277</sup>

In diesem Zusammenhang entscheidet sich auch die Frage, ob der Mensch auch dann noch frei ist, wenn Gott seinen Konkurs zu einer anderen als der gerade ausgeführten Handlung abbricht: Gibt es reine Unterlassungen, dann bleiben solche auch in diesem Fall noch möglich und damit der Mensch frei.<sup>278</sup>

Kein Akt ohne göttlichen Konkurs: Das ist (gegen Durandus) gemeinsame Überzeugung, denn *a nihilo nihil fit*. Wenn aber die reine Unterlassung kein positiver Akt ist, dann

<sup>273</sup> [...] *qui non agit cum possit, gerit se aequivalenter et interpretative, ac si positive nollet agere*; Carleton (1698) S. 560b. Dagegen meint freilich Perez, wo nichts sei, könne auch nichts „interpretiert“ werden. Perez II/III, S. 40b

<sup>274</sup> Izquierdo (1670) S. 245b.

<sup>275</sup> Carleton (1698) S. 561a.

<sup>276</sup> *Igitur omissio operationis non consistit in illo non esse operationis priori, sed in hoc posteriori: cum aliud non sit a negatione existentiae eius. Et quoniam haec item negatio deest ab actu primo voluntatis non minus quam operatio, quam negat, quatenus neque ea constituit illum*; Izquierdo (1670) S. 245a.

<sup>277</sup> Carleton (1698) S. 560a/b. Carleton macht sich selbst den Einwand, daß der *actus secundus* der reinen Unterlassung eigentlich identisch sei mit dem des *actus primus*: Denn so wie der *actus secundus* hier *non-operatio* bedeute, so auch der *actus primus*, der ja unabhängig vom *actus secundus* auch die *operatio* ausschließe. Letzteres aber ist nach Carleton falsch, denn der *actus primus* verhält sich zu der Alternative *operatio/non-operatio* wie die *materia prima* gegenüber der Form, nämlich *indifferent*. Indifferenz ist aber nicht Ausschluß oder Negation. Auch aus der Priorität des *actus primus* gegenüber dem *actus secundus* läßt sich solches nicht ableiten: daß die *animalitas* im Menschen Priorität vor der Rationalität besitzt, heißt nicht, daß der Mensch *in primo instanti* darum *irrational* wäre; dies wäre nur ableitbar, wenn es sich um zeitliche Priorität handelte und nicht um eine *prioritas rationis*. Die Prioritäten, die Carleton dabei durchspielt, bestehen jedoch allesamt nicht *ex parte obiecti*, sondern *ex parte cognitionis*. Carleton (1698) S. 560a/b.

<sup>278</sup> Izquierdo (1670) S. 240b. So z.B. ja auch, wenn man nur Gott vorgestellt bekommt; vgl. Carleton (1698) S. 559bf.

bleibt sie auch bei einem Konkursabbruch noch möglich. Bei einem angenommenen freiwilligen Akt der Gottesliebe, der auch den Konkurs zu gegenteiligen Akten impliziert, ist es denkbar, daß Gott ebenjenen letzteren Konkurs zu gegenteiligen Akten abbricht, den zur Gottesliebe aber fortbestehen läßt. Trotzdem bliebe nach Arriaga dieser Akt ein freier, denn das Gegenteil bleibe möglich: Diese Gottesliebe kann ja pur *unterlassen* werden. Die Freiheit setzt dabei nicht voraus, daß die übrigen, jetzt unmöglichen konträren Akte ebenfalls unterlassen werden können,<sup>279</sup> was ja in diesem Fall nicht möglich ist.

Voraussetzung dieser Konstruktion ist, daß die Freiheit nicht etwas ist, was einem Akt innerlich ist, ihm essentiell zukommt (wie Hurtado meint),<sup>280</sup> sondern ihm nur gemäß seinen möglichen Äußerungen zugeschrieben wird (*denominatio extrinseca actui*). Andernfalls wäre der Akt nach Konkursabbruch weder derselbe, noch frei, denn die reine Unterlassung könnte keinem Akt innerlich sein, da sie gerade die Negation eines Aktes wäre.<sup>281</sup>

Will man das Beispiel zuspitzen, indem man die Möglichkeit eines Rekurses auf andere vorgängige oder nachfolgende Akte ausschließt, so wählt man als Paradigma den Willensakt des Engels, der sich ja nur in *einem* Moment entscheidet. Wenn Gott also dem Engel per Konkurs die Fähigkeit zu unendlich vielen Lieben (*amores*) mitteilt (und zwar *solum syncategorematische in eodem instanti*), aber für jeden anderen Akt (also z.B. das *odium*) den Konkurs verweigert, dann kann die Wahl *eines* dieser Akte nicht durch den Rekurs auf ein positives *odium* gegenüber dem übrigen erklärt werden, sondern nur durch die reine Unterlassung aller anderen.

Daß der gegenteilige Akt, das *odium*, immer möglich bleiben müsse,<sup>282</sup> wäre dann eine zu aufwendige Bestimmung von Willensfreiheit; zum Haß ist ja mehr erforderlich, als zur Unterlassung der Liebe, aber auch diese Unterlassung wird schon dem freien Willen zugerechnet.<sup>283</sup> Und schließlich kann man ja *sowohl* die Liebe, *als auch* den Haß unterlassen, und zwar *gleichzeitig* (insofern ist diese Bestimmung der Willensfreiheit nicht geringer, sondern sogar größer).<sup>284</sup> Denkbar ist auch der Fall, wo alle Motive und Requisiten für einen Akt der Liebe gegeben sind, Gott dann aber den Konkurs versagt. In diesem Fall unterbleibt der Akt, obwohl es kein gegenteiliges Motiv gab; die Unterlassung ist also pur.<sup>285</sup>

### 3.2 Moralische Implikationen

In dieser Diskussion geht es zwar nicht um die Frage, wie Unterlassungen moralisch bzw. theologisch<sup>286</sup> zu beurteilen sind, andererseits aber hat die

<sup>279</sup> Das fordert Bernaldo de Quiros (1666) S. 702b.

<sup>280</sup> Arriaga (1669) S. 901ff.

<sup>281</sup> Arriaga S. 913a und S. 901-904.

<sup>282</sup> So Bernaldo de Quiros (1666) S. 702b. Wenig überzeugend ist die Behauptung, der Engel verhalte sich dann nur wie das Feuer, das man in die Nähe des Brennstoffes bringe; ebenda.

<sup>283</sup> Izquierdo (1670) S. 240b.

<sup>284</sup> Izquierdo (1670) S. 245bf. Das ist im übrigen auch ein Argument gegen die thomistische *praemotio physica*: Diese sei bei einer reinen Unterlassung nicht nötig, könne also auch nicht das Wissen Gottes davon erklären. Izquierdo (1670) S. 140a.

<sup>285</sup> Izquierdo (1670) S. 246a.

<sup>286</sup> *An vero sit honesta moraliter, et meritoria, Theologis relinquam, ne in alienam messem falcem mittam.* Oviedo (1651) S. 143a.



Annahme der Möglichkeit einer reinen Unterlassung auch moralische Konsequenzen:

Die Unterlassung einer schlechten Tat ist gut. Kann sie aber auch Ursache eines Verdienstes sein? Was nichts ist, kann ja auch nichts verursachen.

Bei dieser Frage sind die Fronten nicht so ganz klar. Arriaga, obwohl Anhänger der reinen Unterlassungen, ist der Meinung, daß verdienstvolle Akte im eigentlichen Sinne übernatürlich sein müßten. Da aber die reine Unterlassung nur natürlich sei, sei sie also nicht verdienstvoll.<sup>287</sup>

Dagegen meint Perez, die Unterlassung von Sünden sei zwar nicht einfachhin besser als die Sünde selbst, aber doch „negative“ besser, insofern die Sünde „schlechter“ zu nennen sei, als ihre Unterlassung.<sup>288</sup>

Izquierdo problematisiert die (von ihm bejahte) Verdiensthafteigkeit der reinen Unterlassung von ihrem Freiheitscharakter her: Die Freiheit der reinen Unterlassung impliziere in der Tat noch nicht Verdiensthafteigkeit; das bedeute aber umgekehrt auch, daß eine eventuelle Verdienstlosigkeit noch nicht die reine Unterlassung als Möglichkeit eines freien Vermögens in Frage stelle.<sup>289</sup>

Dagegen ist aber die Unterlassung des Guten nach einhelliger Meinung etwas Defektives und Schlechtes; die Unterlassung könnte also zwar nicht verdienstvoll sein, aber umgekehrt doch Schuld und Strafe nach sich ziehen (*demeritorium*).<sup>290</sup> Und das erscheint auch als sinnvoll, denn zum Guten ist mehr erforderlich als zum Schlechten.<sup>291</sup> Wenn freilich die Unterlassung nichts Positives ist, dann ist nach Perez nicht mehr zu verstehen, worin der Unterschied zwischen guten und schlechten Unterlassungen bestehen soll. Dieser könne doch nur in einer positiven Entität liegen, denn dies müsse doch eine Qualität sein, die der Unterlassung intrinsisch ist; was nicht ist, hat aber auch keine intrinsische Qualität.<sup>292</sup> Die *malitia aversionis* und *conversionis* als *mutatio intrinseca* wäre ohne einen entsprechenden *actus secundus* gar nicht anzutreffen.<sup>293</sup>

Auch Pallavicino insistiert darauf, daß jede Sünde ein positiver, freier Akt sein müsse, also nicht bloß, wie die Väter meinten, eine bloße Privation sein

<sup>287</sup> *Primo, quia non est supernaturalis. [...] carentia actus mali [...] semper est naturalis.* Arriaga (1669) S. 911b.

<sup>288</sup> Perez II/III, S. 46bf. Die Freiwilligkeit sei bei beiden Akten nicht univok, sondern nur *analogice* und *confuse* aussagbar.

<sup>289</sup> [...] *cum multo latius pateat libertas, quam meritum, esto pura ommissio meritoria esse non possit, nullatenus inde sequi non posse eam liberam esse;* Izquierdo (1670) S. 250a. Er beruft sich dabei auf Ripalda und Ruiz; daß er einem Gegner der reinen Unterlassung diese Auffassung zuschreiben kann, zeigt die Äquivokität dieses Begriffes.

<sup>290</sup> Arriaga (1669) S. 911b; vgl. auch Oviedo (1651) S. 150b.

<sup>291</sup> [...] *plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum;* Carleton (1698) S. 561b; so auch schon Thomas *Summa Theologica* I-II, 71, 6 ad 1. Vazquez scheint sogar gelegnet zu haben, daß die reine Unterlassung schuldhaft sein könne; Carleton, ebenda.

<sup>292</sup> Perez II/III, S. 41b.

<sup>293</sup> Perez II/III, S. 42b.

könne.<sup>294</sup> Als positiver Akt kann dann die Unterlassung, so wieder Perez, auch verdienstvoll sein;<sup>295</sup> auch als sündhafte enthalte die Unterlassung, wie die Väter richtig bemerkten, immer etwas Positives: die Konkupiszenz.<sup>296</sup>

Schon Marsilius von Padua aber hatte dagegen gehalten, daß man durch reine Unterlassungen die Gnade tatsächlich sogar im Schlaf verlieren könne, in welchem es keine positiven Willensakte gibt, und zwar auch, wenn keine anderen, vorgängigen Schlechtigkeiten damit verbunden seien: dann nämlich, wenn man bis spät in die Nacht gute Werke tut, und daraufhin die Messe verschläft.<sup>297</sup> Die Zuschreibung einer Präferenz des Schlafes gegenüber dem Hören der Messe soll dabei nur eine „interpretative“ sein.<sup>298</sup>

Auch reine Unterlassungen können also sündhaft sein. Andernfalls, so Oviedo, wäre eine Tochter, die ihren Vater verhungern läßt, erst dann verantwortlich, wenn sie die Unterlassung direkt intendiert („nolo subvenire“).<sup>299</sup> Vazquez hingegen war der Ansicht, daß reine Unterlassungen in der Tat nicht schuldhaft seien.<sup>300</sup>

Eine unterschiedliche Interpretation erfährt auch die Tatsache negativer Vorschriften: Wer reine Unterlassungen leugne, müsse annehmen, daß diese indirekt und unausgesprochen immer positive Akte vorschrieben.<sup>301</sup> Die Vorschrift, gar keinen Akt zu wählen, befehle dann etwas Unmögliches und sei darum hinfällig; sie könne auch von Gott nicht erlassen werden.<sup>302</sup> Insofern hätten negative Vorschriften allenfalls einen sekundären Status.

<sup>294</sup> Pallavicino (1653) S. 79b.

<sup>295</sup> Perez II/III, S. 40b.

<sup>296</sup> Perez II/III, S. 41a.

<sup>297</sup> So nach Vazquez (1604) S. 626a.

<sup>298</sup> [...] *qui enim die festo advertens instare tempus audiendi sacrum iacet in lecto, interpretative praeferit somnum vel pigritatem Deo*; Carleton (1698) S. 561b. Perez stellt auch die Überlegung an, ob nicht sogar eine Unterlassung durch Absehen von *allen* positiven Gründen für den Gottesdienstbesuch zu rechtfertigen sei: Muß man doch angesichts der Inkommensur dieser Gründe immer irgendwelche fallenlassen. Die Summe aller guten Unterlassungen dieser Art könne aber doch nicht sündhaft sein ... ; [...] *ubi enim nulla partium divisim sumpta Deo displicet, nec totum displicere potest*; Perez II/III, S. 42a.

<sup>299</sup> ... andererseits halten die Gegner das Beispiel sowieso für chimärisch, weil es eine reine Unterlassung nur kurz geben könne, also nicht über den langen Zeitraum des Verhungerns; Oviedo (1651) S. 145a. Dasselbe Beispiel bei Izquierdo (1670) S. 244a (hier der Vater gegenüber dem verlorenen Sohn). Anders allerdings Ruiz de Montoya (*De Sc.*) S. 474b. Erörterungen gab es auch darüber, ob bei einem übernatürlichen Motiv auch die Unterlassung ihm gegenüber übernatürlich sein müsse (*pro*: Ripalda; *contra*: Ruiz und Oviedo); vgl. Oviedo (1670) S. 149 a/b. Dabei stellt sich nach Perez das Problem, daß eine Unterlassung, wenn sie eine positive Vollkommenheit sein soll, in diesem Fall selbst übernatürliche Vollkommenheit besitzen müßte, obwohl sie sündhaft sei. Perez II/III, S. 46a.

<sup>300</sup> Das Beispiel war, daß Christus es in der Tat ohne Sünde hätte unterlassen können, den Tod auf sich zu nehmen und so dem Willen des Vaters nicht zu entsprechen: *Christus absque peccato per puram omissionem potuisset non velle mori, etiamsi Pater illi praecipisset mortem pati, quia in pura omissione [...] nullum est peccatum*. So auch Hurtado, von Cajetan ausgehend. Dagegen wurde argumentiert mit Joh. 4: *scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*; vgl. Oviedo (1651) S. 145a. Vgl. auch Perez II/III, S. 46a.

<sup>301</sup> So z.B. Esparza (1685) S. 317b.

<sup>302</sup> So ein Einwand bei Arriaga (1669) S. 913b.

Das steht allerdings im Widerspruch zu ihrer verpflichtenden Kraft. Diese ist aber sogar stärker als bei positiven Vorschriften. So hält Izquierdo dagegen, daß es gerade die negativen Vorschriften seien, die immer verpflichteten, nicht jedoch die positiven. Wenn es aber keine reinen Unterlassungen gäbe, so wären *praecepta negativa* gebunden an die *praecepta positiva* und könnten darum nicht unbedingt sein als diese.<sup>303</sup>

Andererseits: Wenn es für die reinen Unterlassungen keine positiven Motive gibt—ist der Mensch dann nicht für alles verantwortlich, was auf der Welt (aus freiem Willen) geschieht? Auch alles, was er nicht tut (was aber andere tun), wäre dann ja eine Unterlassung im Sinne einer Zulassung und müßte ihm angerechnet werden. Daß es nicht seine Absicht war, macht ja nur einen Unterschied, wenn die entsprechenden Akte der Vernunft eine Rolle spielen. Die wären aber hier ebensowenig vorhanden, wie die Willensakte. Es gibt also keinen Unterschied zwischen meinen reinen Unterlassungen und denen eines anderen. Und meine Unwissenheit hinsichtlich fremder Akte entspricht dann auch bloß der Motivlosigkeit der reinen Unterlassungen.

In der Tat können wir auch für fremde Akte verantwortlich werden, nämlich dann, wenn wir zu ihrer Verhinderung verpflichtet wären. Ansonsten sind wir es aber nur für die Zulassung eigener Akte, die sich genau darin von fremden unterscheiden, daß wir ihre Existenz wollen, was bei fremden nur indirekt der Fall ist.<sup>304</sup>

Eine andere Frage, nämlich die, ob konträre und kontradiktorische Freiheit eine Einheit eingehen oder getrennt sind und ob es sich also um eine oder zwei Sünden handelt,<sup>305</sup> werden wir weiter unten behandeln.

### 3.3 Reine Unterlassungen und Motivation

Ist das Motiv eines freien Willensaktes ein Modus dieses Aktes selbst, dann entfällt mit dem Akt auch die Existenzmöglichkeit des Motives.<sup>306</sup> Genau dies geschieht bei der reinen Unterlassung. So wäre die reine Unterlassung blind und damit unfrei. Freie Entscheidung braucht nämlich immer positive Bestimmungsgründe—wie bei Leibniz. So gesehen verstößt die reine Unterlassung nach Pallavicino gegen das Prinzip vom zureichenden Grund: Sie hat kein

<sup>303</sup> [...] *praecepta sola negativa obligant semper; affirmativa vero non item. [...] nunquam obligaret ullum praeceptum negativum de non ponendo quovis actu, quin simul obligaret praeceptum affirmativum de ponendo actu opposito, sine quo posito ille nequit omitti*; Izquierdo (1670) S. 246a. In der Tat beinhaltet für Mauro jede positive Vorschrift ein *annexum*, das inkompossible Akte verbietet. Mauro (1687) II, S. 71b.

<sup>304</sup> *Ratio autem discriminis inter alienos et nostros actus est, quod, dum permittimus nostros, interpretative, et moraliter censemus velle, ut illi existant, non vero itidem, dum alieno permittimus. Quo fit, ut, licet concursus, quem in existentiam nostrorum, eos permittendo, praebemus, permissivus tantum, et indirectus formaliter, et physice sit, interpretative tamen et moraliter sit influxivus et directus: cum tamen concursus, quem praebemus pariter in existentiam alienorum omnimodis maneat indirectus tantum, et permissivus*; Izquierdo (1670) S. 248a.

<sup>305</sup> Vgl. z.B. B. de Quiros (1666) S. 703a.

<sup>306</sup> Pallavicino (1653) S. 90bf.

Motiv, *ut potius non sit quam sit*.<sup>307</sup> Arriaga identifiziert daher auch alle Unterlassungspositivisten stark mit den Anhängern der vazquezianischen Wahl des Besseren.<sup>308</sup>

Andererseits muß die Motivation der reinen Unterlassung keine rein negative sein: Es reicht die Unvollkommenheit des motivierenden Gegenstandes,<sup>309</sup> denn nichts Limitiertes kann den freien Willen nötigen.<sup>310</sup> Ist der unterlassene Akt eine Sünde, so kann sich die reine Unterlassung als ein bonum darstellen. Zu stark wäre aber noch die Behauptung, daß die Kenntnis dieser Sündhaftigkeit die Neigung zum Akt verhindert (*impedit*), was wieder ein positiver Akt wäre; tatsächlich läßt es dieses Objekt des Willens ganz einfach als nicht liebenswert erscheinen.<sup>311</sup> Das ist dann aber nur ein indirektes Motiv, eine reine *conditio illuminans*.<sup>312</sup> Izquierdo gesteht in diesem Sinne sogar der reinen Unterlassung selbst eine *bonitas negationis* zu, die selbige zu einem Gegenstand beispielsweise eines reflexiven Willensaktes machen könne.<sup>313</sup>

Wenn man *dies* als *motio indirecta* bezeichnen wollte, wäre Arriaga damit einverstanden, nicht aber, wenn wie bei den Gegnern darin schon ein *actus secundus* oder (wie bei Perez) eine reflexive *cognitio* impliziert wäre. Die besagte Einsicht und Attraktion besteht nämlich unmittelbar und *in actu primo* und insofern „direkt“.<sup>314</sup>

Diese Art einer nicht-motivierenden Erscheinung eines Objektes ist eine bloße „Bedingung“ (*conditio*), ähnlich der Annäherung des Topfes an das Feuer, die nicht

<sup>307</sup> *Omne exercitium liberum debet esse ex aliquo motivo; Sed omne quod fit ex aliquo motivo est actus positivus. Ergo omne exercitium liberum debet esse actus positivus. Maior videtur certa; nam voluntas est potentia rationalis; quae proinde semper debet posse reddere rationem sui exercitii, et ideo non potest [non?] amare id, in quo apparet bonitas; Pallavicino (1653) S. 79a und Pallavicino (1653) S. 78a. Quia omnis omissio libera debet esse propter finem, seu debet habere motivum aliquod; hoc autem repugnat purae omissioni, ergo non potest dari pura omissio libera. So ein Einwand bei Arriaga (1669) S. 910a.*

<sup>308</sup> [...] *nihil inde probari, quia uti non tenetur voluntas se determinare ad melius obiectum, ita nec ad meliorem modum operandi circa illud; Arriaga (1669) S. 912b.* Einen zureichenden Grund für die Unterlassung des Gebetes, das so offenkundig mit der Seligkeit verbunden ist, kann Arriaga sich nicht vorstellen (S. 912a). Gleichwohl kommt sie vor; also muß es reine Unterlassungen geben, d.h. solche ohne zureichenden Grund.

<sup>309</sup> Es wird in dieser Diskussion nicht besonders scharf unterscheiden zwischen Gegenständen/Handlungen und dem, was zu ihnen motiviert.

<sup>310</sup> Izquierdo (1670) S. 240a/b. Nach Auffassung einiger kann das aber nicht einmal ein unendliches Objekt; gegenüber einem *purum bonum* gibt es allenfalls eine kontradiktorische Freiheit, also reine Unterlassungen (Mauro (1687) II, S. 59a/b), denn Hassen könne man es ja nicht (Einwand; ebenda S. 69a). Nach Mauro kann man aber die zur Erreichung des *purum bonum* nötigen schwierigen Mittel hassen. Ebenda S. 72a.

<sup>311</sup> [...] *sufficit, si per se reddat illud obiectum non amabile necessario, seu non cogens ad sui amorem; Arriaga (1669) S. 910b.*

<sup>312</sup> [...] *in ipsa carentia actus potest apprehendi bonum; deshalb auch kann Buridans Esel wählen: inter aequalia bona impossibilia posset voluntas eligere; Arriaga (1669) S. 912b.* Die Verteidiger der reinen Unterlassung sprechen lieber von *conditio*, die Gegner von *motio indirecta*; Arriaga (1669) S. 910a-912b, Oviedo (1651) S. 149a. Carleton ((1698) S. 561a) spricht von einem *motivum late modo*.

<sup>313</sup> [...] *in negationem entis, qualis est pura omissio, sufficientem bonitatem reperiri posse; Izquierdo (1670) S. 248a/b.* Die gegenteilige Auffassung bei Esparza (1685) S. 316bf.

<sup>314</sup> Arriaga (1669) S. 910bf. und S. 911b.

einen *actus positivus* des Feuers impliziert.<sup>315</sup> Sie ist eine *conditio illuminans*, keine physische Ursache.<sup>316</sup> Izquierdo betont, daß das Objekt dafür nicht als ein *malum* erscheinen müsse (dem ein *odium* korrespondierte), sondern lediglich als *finitum et limitatum*—was für jedes geschaffene Objekt zutreffe.<sup>317</sup> Die im Hintergrund stehende Wesensfreiheit, die in einem unendlichen Gut zur Vollendung kommt, wird selten thematisiert, obschon man diese auch als ein positives Motiv ins Spiel bringen könnte. Nachvollziehbar ist aber, daß auch das Fehlen eines Übels das natürliche Verlangen nach Glück motivieren kann.<sup>318</sup>

Sind aber im Fall des Äquilibrium zwei verschiedene motivierende Objekte gegeben, dann geht es nicht mehr um kontradiktorische, sondern konträre Alternativen, Gleichwohl hat die reine Unterlassung auch hier ihre Bedeutung. Nach Vazquez war sie ja als Suspension und Aufschub ebenfalls ein Drittes neben zwei konträren Alternativen. Und auch Vazquez sah die *Motivlosigkeit* einer solchen Suspension; andernfalls wäre der Wille ja wieder durch die Vernunft determiniert. D.h. aber: Die reinen Unterlassungen sind die Möglichkeit, aus dem Prinzip vom zureichenden Grund auszuberechnen.<sup>319</sup>

Und so läßt sich dann auch das—hier ebenfalls thematisierte<sup>320</sup>—Problem von „Buridans Esel“ lösen: Wenn ich gleichartig motiviert zwischen zwei gleichen Akten hinsichtlich zweier gleicher Gegenstände zu wählen habe, dann kann ich dies tun, indem ich einen der beiden rein unterlasse—ohne Grund. Brauchte es hier hingegen einen positiven Affekt zur Willensbestimmung, dann wäre der Wille strukturell der Vernunft gleich: Die Vernunft als *notwendiges* Vermögen braucht immer Gründe, um sich anders zu bestimmen.<sup>321</sup>

<sup>315</sup> Oviedo (1651) S. 149a; Arriaga (1669) S. 910b; ebenso beinhaltet auch die Zulassung des Übels durch Gott keinen *actus positivus*; Arriaga (1669) S. 910 a/b.

<sup>316</sup> [Dicendum] *quod cognitio non influat physice, sed sit per modum conditionis illuminantis et moraliter moventis*; Arriaga (1669) S. 911b; [dico] *cognitionem illam motivis se habere tanquam conditionem*; Arriaga (1669) S. 910a.

<sup>317</sup> So gegen Oviedo; Izquierdo (1670) S. 240a/b. Oviedo spricht von einer *admixtio mali*; Oviedo (1670) S. 145b. Nach Perez fehlt hier jedoch die nötige „Finalisierung“ durch ein Ziel). [...] *quid opus est cognitione finis, si finis non debet eam finalizare?* [...] *finem finalizari est finem amari*. Perez (1670) S. 41a.

<sup>318</sup> [...] *carentia mali est pars foelicitatis*; Arriaga (1669) S. 912a.

<sup>319</sup> Vgl. auch Izquierdo (1670) S. 247b/f.

<sup>320</sup> [...] *mutuus excessus in aliqua ratione repraesentatus inter duo bona impossibilia*; Pallavicino (1653) S. 172b. [...] *cognitio sufficiens ad eligendum et non eligendum obiectum*; Izquierdo (1670) S. 247b; Arriaga kennt auch (ähnlich wie Leibniz: GP VII, S. 304) die Analogie zum *ordo rerum*, den Vergleich mit zwei physikalischen Kräften (obschon dies wohl nicht im Sinne eines Kräfteparallelogramms zu denken ist, sondern quasi-kontradiktorisch), die sich gegenseitig neutralisieren oder beeinflussen; ebenso das Bild der Waage. Seiner Ansicht nach entscheidet erst der Wille (Arriaga (1669) S. 910b). Vgl. auch Oviedo (1651) S. 149a: *sicut cum trutina aequa libratas* [...] *sic in cogitationibus ad amorem et odium*. S. 146a: *causae naturales inclinatae in effectus contrarios, possunt se mutuo impedire, ita ut nulla aliquid producat*.

<sup>321</sup> [Respondeo:] *si inter intellectum, et voluntatem esset ad rem omnimoda paritas, sicut intelletus ad actum suum positivum per alium actum imperantem illum deberet determinari: ita voluntas ad suum actum positivum per actum imperantem illum deberet determinari necessario: Quod tamen plusquam falsum est, et a nemine assertum. [...] cum enim intellectus non sit potentia libera, quando est indifferens ad extrema diversa, non a se, sed ab alia potentia determinabilis est.*

Man könnte auch, wenn man wie Perez in diesem Fall eine Entscheidung für unmöglich hält, dies auch für einen Hinweis auf die *Möglichkeit* einer reinen Unterlassung werten, da hier ersatzlos beides unterlassen wird; genau dies—die Möglichkeit einer reinen Unterlassung beider Handlungen und die Ignorierung beider Motive—war ja die Voraussetzung für Vazquez' Aufschiebungstheorem.<sup>322</sup> Für Arriaga ist das nicht nur bei einem vollkommenen Motivgleichgewicht so, sondern bei jeder reinen Unterlassung: So kann man ja nach Arriaga auch Liebe zur Disjunktion zweier inkompossibler Motive hegen, weil die Disjunktion als solche alle Optionen offenhält. Das Gefallen an diesem Zustand führt dann zur Unterlassung. Das ist aber ein Sonderfall. Einige hatten zwar behauptet, daß es auch bei jeder einfachen freien Wahl immer zwei Motive gäbe, nämlich Güte und Schlechtigkeit des Objektes, die den Willen in der Schwebe hielten (= *indifferentia obiectiva*). Das hält Arriaga aber nicht für richtig, da ein Übel nicht eigentlich ein Motiv sei. Nur für den Fall der reinen Unterlassung (und hier hat Oviedo ihn mißverstanden)<sup>323</sup> will Arriaga die *indifferentia obiectiva* heranziehen, weil irgendwie ja gezeigt werden müsse, daß Motive den Willen bewegen können, ohne einen Akt in ihm hervorzurufen. Die Disjunktion aus zwei Motiven nennt er ein „indirektes“ Motiv bzw. eine „*conditio illuminans*“ und *moraliter movens*; nicht aber sei sie *physice influens*.<sup>324</sup> Die *indifferentia obiectiva* ist die Bedingung der Möglichkeit der reinen Unterlassung (und nicht umgekehrt).

Izquierdo lehnt zwar (im Gegensatz zu Arriaga und Oviedo) diese Argumentation überhaupt ab, weil die finale Bestimmtheit der reinen Unterlassung prinzipiell widerstreite;<sup>325</sup> die Konfrontierung des Willens mit einer *Vielzahl* von Motiven erscheint ihm aber offenbar auch nicht als problematisch. Er leugnet lediglich, daß es für die Auswahl der Motive eines positiven Aktes bedürfe. Zwar kann man dann für die Zurechnung nicht mehr auf diesen Auswahlakt rekurrieren, dafür läßt sich aber nach juristischen Kriterien aus den Umständen und aus der Natur der Motive bestimmen, welche von ihnen

[...] *Certe ut, voluntas immediate potest determinari a se ipsa, vel ad unum eorum actum per ipsum actum, vel ad puram omissionem utriusque*—bzw. die Unterlassung einer Seite. Izquierdo (1670) S. 723b. Vgl. auch Arriaga (1669) S. 912b: *possem libertatem ego salvare per hoc, quod inter aequalia bona impossibilia potest voluntas eligere*.

<sup>322</sup> Izquierdo (1670) S. 247bf.

<sup>323</sup> Oviedo (1651) S. 146bff. und die Replik Arriagas (1669) S. 911a-912b. Oviedo scheint allerdings zwei Motive für die reinen Unterlassungen nicht für *nötig*, sondern nur für *möglich* zu halten; andernfalls wäre es auch nicht möglich, die Wahl des „Esels“ mit der reinen Unterlassung einer Seite zu begründen, wenn doch beide Seiten zusammen erst reine Unterlassungen ermöglichen. Oviedo (1651) S. 146bff. und S. 911a.

<sup>324</sup> Arriaga (1669) S. 910b-911b. [...] *cognitio non influat physice, sed sit per modum conditionis illuminantis, et moraliter moventis*. [...] *necessitas cognitionis et attractionis in actu primo*. [...] *inclinatio voluntatis per illam cognitionem*. [...] *motio indirecta*. Arriaga (1669) S. 911b.

<sup>325</sup> [...] *non est ad rem. Quia nulla omissio causata a fine ut medium utile ad illum potest esse pura*; Izquierdo (1670) S. 149a.

letztlich zum Zuge gekommen sind.<sup>326</sup> (Nach Carleton ist die Zuordnung der Unterlassung zu Motiven ebenfalls nur *improprie et metaphoricæ*.)<sup>327</sup>

So kann jemand auf die Möglichkeit verzichten, in ein großes Geschrei auszubrechen, weil es anstrengend ist oder weil es seiner unwürdig ist oder weil es zwei Anwesende belästigen würde. Diese drei oder vier Motive sind unabhängig voneinander. So könnte jemand Freude an der Anstrengung haben, oder einer der Anwesenden sein Feind sein, er die Handlung aber dennoch aus den übrigen Motiven unterlassen; und letztere sind darum als solche zuzurechnen.<sup>328</sup>

Die Vielzahl der Motive macht Izquierdo keine Schwierigkeiten, soweit sie sich nur untereinander, nicht aber im Hinblick auf das Ziel widersprechen. Untereinander sind sie (wie im obigen Beispiel des Gottesdienstbesuchers) zwar hinsichtlich ihrer *physischen* Existenz inkompossibel, nicht jedoch hinsichtlich ihrer *intentionalen* Existenz, die sie in der Erkenntnis haben.<sup>329</sup>

Für Fabri ist die gleichzeitige Berücksichtigung einer Vielzahl von Motiven eine Gefährdung des Prinzips vom zureichenden Grund: Es gibt nämlich keinen Grund, warum etwas aus diesem Motiv getan oder unterlassen wird, und nicht aus einem anderen.<sup>330</sup>

Prinzipiell besteht nach Izquierdo aber auch die Möglichkeit, *kein* Motiv zu berücksichtigen, also eine *totale* Unterlassung *aller* Akte—eine sehr scharfe Form kontradiktorischer Freiheit.<sup>331</sup> Dagegen aber gibt es massive Einwände:

<sup>326</sup> [...] *quando plura motiva idonea secundum se praecise ad pure omittendum simul occurrunt, seu proponuntur voluntati, illa de facto movere concurrereque ad omissionem, quae talem naturam, talesque circumstantias habent, ut iure censi debet voluntas ab illis, et non ab aliis, ad talem omissionem moveri.* Izquierdo (1670) S. 249 a/b. Damit handelt man sich allerdings nach Perez eine unvorstellbare Vielheit von Differenzierungskriterien für Unterlassungen ein. Perez rechnet dabei die möglichen Motivkombinationen samt ihren möglichen Unterlassungen vor. Perez II/III, S. 41b.

<sup>327</sup> Das begründet, je nach der Art der Repräsentation der Motive, verschiedene Sinne der *omissio*, ebenso wie auch bei positiven Akten. Carleton (1698) S. 561a/b.

<sup>328</sup> *Concipiat quis vociferationem sibi possibilem tum laboriosam, tum indecentem respectu sui, tum molestam respectu aliorum duorum, qui praesentes adsunt. En ille quatuor motiva habebit sibi proposita ipsius retractiva de suo a vociferatione [...] in tali casu iure debet censi velle interpretative et moraliter eiusmodi omissionem [...];* Izquierdo (1670) S. 249b.

<sup>329</sup> *Quando autem motiva, quae sic de facto movent, sunt plura, neutiquam possunt ea esse opposita in ordine ad talem motionem; quia movent per existentiam intentionalem, quam habent in sui cognitione, secundum quam repugnat opposita esse, dum sibi mutuo sunt coexistentia uti sunt, cum cognoscuntur simul, simulque per sui cognitionem proposita sunt voluntati.* Izquierdo (1670) S. 249 a/b.

<sup>330</sup> [...] *debet esse aliqua ratio, qua sit propter A, quam propter B, quod revera explicare non potest [...] neque distingui unam omissionem ab alia per ordinem ad diversa motiva cadentia in ipsam omissionem.* Fabri (1669) S. 159f. Aldrete ist mit Vazquez einer Meinung, daß man nicht zwei Ziele zugleich verfolgen könne ((1652) I, S. 163b); spätestens die Präparierung der Mittel für ein Ziel begründe die Inkompossibilität mit den anderen (ebenda S. 207b); dennoch sei es denkbar, daß der Wille von zwei Zielen zugleich bewegt werde: Man könne den Trank zugleich um der *delectatio* und der *sanitas* willen zu sich nehmen. Ebenda S. 163b.

<sup>331</sup> Diese wird bestritten von B. de Quiros (1666) S. 703a.

Vazquez hatte die Möglichkeit einer solchen Totalunterlassung bestritten, indem er den Akt des Willens mit dem der Vernunft analogisierte: So wie der Intellekt nicht aufhören kann, über eine Sache nachzudenken, ohne an etwas *anderes* zu denken, das für dieses Aufhören zugleich Ursache ist, so muß auch der Wille immer eine *Alternative* wählen.<sup>332</sup> Mit Ruiz de Montoya: So wie es zu einem Intellekt gehöre, immer *irgendetwas* zu denken, und so wie es zu einem Körper gehört, immer an irgendeinem Ort zu sein,<sup>333</sup> so besteht auch eine disjunktive Notwendigkeit, Willens-Akt A oder Akt B oder Akt C etc. zu vollziehen. Unterlassen könne man nur einzelne Akte, nicht alle zusammen.

Ebenso sieht dies Esparza, denn: wer das Ziel will (und jeder will zumindest den *finis ultimus* oder das eigene Glück),<sup>334</sup> der muß auch die Mittel wollen; die Mittel aber können miteinander inkompossibel sein, sodaß nicht alle wählbar sind; deshalb kann der Wille sich gegen jedes einzelne indifferent verhalten, aber *irgendwelche* Mittel *müssen* gewählt werden (*necessitas vaga*).<sup>335</sup>

Für Perez ergeben sich durch die Unterlassungen und ihre möglichen Kombinationen mit Akten ohnehin schon zuviele Handlungsoperationen. Wollte man die Unterlassungen auch noch auf die Izquierdosche Weise universalisieren, so stiege die Zahl möglicher Kombinationen ins Unge-messene. Dazu kämen noch die verschiedenen Intensitätsgrade. Bei einer solchen kombinatorischen und kontinuierlichen Infinitesimalisierung würden die atomisierten Akte und Unterlassungen untereinander geradezu ununter-scheidbar und gar nicht mehr wählbar.<sup>336</sup>

Bei Ruiz kommt noch seine Auffassung hinzu, daß, wenn alle Akte unterlassen würden, der Wille von allein gar nicht mehr in Gang käme (gemäß dem Axiom, daß nichts sich selbst von der Potenz in den Akt überführen kann). Wollte man beschließen, für etwa 7 1/2 Minuten gar nichts mehr zu wollen, so fehlte die nötige Zündung für die Zeit danach.<sup>337</sup> Jede solche Unterlassung wäre unwiderruflich.<sup>338</sup> Wenn nichts Positives fortbestünde, gäbe es auch kein *determinativum*, keinen zureichenden Grund,

<sup>332</sup> [...] *nunquam enim intellectus a consideratione rei alicuius cessat, nisi distractus cogitatione alterius*; Vazquez (1604) S. 626bf. Vgl. auch Ruiz de Montoya: *quandiu vigilamus, necessario existit aliqua volitio vage, quae versetur circa aliquod bonum vage, sive in universali, sive in particulari*. Ruiz (*De Prov.*) S. 474b.

<sup>333</sup> [...] *quoniam necessarium est, quodlibet corpus esse in aliquo loco vage*. Ruiz (*De Prov.*) S. 477a/b.

<sup>334</sup> [...] *libertas habet pro obiecto foelicitatem propriam subiecti, ac proinde non potest ab illa praescindere in ullo suo exercitio*; Arriaga (1669) S. 911b.

<sup>335</sup> Esparza (1685) S. 315f.

<sup>336</sup> [...] *quomodo enim tot omissionum atomas discernemus et inter eas voluntarie eligemus?* Perez II/III, S. 42a

<sup>337</sup> Ruiz (*De Prov.*) S. 479a.

<sup>338</sup> [...] *non est in potestate voluntatis revocare illam volitionem omittendi omnem volitionem toto illo tempore*. Ruiz (*De Prov.*) S. 479a.



warum der Wille eher zu diesem, als zu einem anderen Zeitpunkt wieder anspringen sollte.<sup>339</sup> (Auch moralisch ist es sehr fragwürdig, ob man sich auf diese Weise für eine gewisse Zeitdauer aus aller Verantwortung verabschieden kann).<sup>340</sup>

Oviedo versucht das Problem des fehlenden Zündungsaktes durch den Rekurs auf die ja noch fortbestehenden Akte der Vernunft zu lösen.<sup>341</sup> Nach Ruiz muß aber auch—neben den Grundstrebungen, die auch den Schlafenden eigen sind<sup>342</sup>—zumindest eine Art Unterdrückungswille real sein; denn vorausgesetzt war ja, daß wir zunächst notwendigerweise immer irgendetwas wollen (*necessitas vaga*).<sup>343</sup> Diese Notwendigkeit braucht eine reale Gegenursache für ihre Unterdrückung, die während der ganzen Dauer der Unterlassung bestehen muß. Eine Unterlassung, die nur moralisch dauert (*duratio moralis*), d.h. nur durch den Bezug auf den Zeitpunkt danach, reicht also nicht, da die Unterlassung als ein auch in der Zwischenzeit realer Unterdrückungsakt fort dauern muß.<sup>344</sup>

Ruiz de Montoya widersprechen u.a. Izquierdo, Oviedo und Gasp. Hurtado.<sup>345</sup>

Izquierdo ist überdies auch der Meinung, daß reine Unterlassungen *häufig* und auch über längere Zeiträume vorkommen. Vazquez hielt sie hingegen allenfalls für selten und kurz befristet, weil sie zwar physisch möglich, aber „moralisch“ unmöglich seien.<sup>346</sup> Auch Carleton, sonst ein Verteidiger reiner Unterlassungen, hält es hier ausnahmsweise mit den Gegnern: Er hält die reinen Unterlassungen für selten, und die Totalomission sogar für unmöglich.<sup>347</sup>

<sup>339</sup> [...] *nihil relictum est ex praecedenti volitione, quod illam determinet, ut protinus eo tempore praefixo sequatur naturalis volitio, et non antea*; Ruiz (*De Prov.*) S. 479a. [...] *quia non est maior ratio, ut aliis temporibus resultet potius, quam in praesenti tempore*. ebenda S. 478a.

<sup>340</sup> *Repugnat autem rationi et experientiae dicere, quod homo sanus et vigilans possit pro libito sibi praescribere tempus in quo sine ulla libertate, ac sine nova imputabilitate peccati omittat obligationes tunc forte occurrentes* (z.B. eine Schlacht schlagen, die Messe besuchen, dem Nächsten beistehen). Ruiz, ebenda S. 479a.

<sup>341</sup> [...] *affirmo, voluntatem posse in quocumque instanti ad positivum libertatis exercitium redire, ex vi cognitionum, quibus voluntas libere omittebat, quod ponit in quocumque instanti semiquadrantis efficere, etiamsi antea decrevisset, per illius tempore omittere*; Oviedo (1651) S. 151a.

<sup>342</sup> [...] *alias complacentias, quae sine labore capitis et cordis incurrere solent, quasi dormitantibus, aut languentibus hominibus*. Ruiz (*De Prov.*) S. 478a.

<sup>343</sup> Ruiz (*De Prov.*) S. 478bf.

<sup>344</sup> *Quod [...] duret moraliter, quia relata est ad tempus sequens, in quo voluit cessare, et non est revocata, hoc totum est sola denominatio extrinseca, et nihil reale illius existit in hoc tempore*. Ruiz (*De Prov.*) S. 477b.

<sup>345</sup> Vgl. Izquierdo (1670) S. 250a/b.

<sup>346</sup> [...] *non solum raro et brevissime tempore [sed] etiam frequenter, pro temporeque multo longiore potest voluntas suos actus pure et libere omittere*; Izquierdo (1670) S. 250a. *Hi tamen non negant puram omissionem simpliciter esse possibilem, sed solum aiunt eam moraliter nunquam contingere*; Carleton (1698) S. 559a. Wie Vazquez auch B. de Quiros (1666) S. 703a.

<sup>347</sup> [...] *licet omni actu carere nequeat*; Carleton (1698) S. 561a/b; raro; S. 561b.

Für den Optimisten Perez sind Unterlassungen von Akten, die den Akteur vervollkommen, nur selten, da es immer irgendwelche einflußreichen Ungleichgewichtigkeiten zugunsten des Guten in der Motivlage gibt. Die Heiligen zeigen seiner Ansicht nach, daß es *schwer* ist, dem Hang zum Guten zu widerstehen.<sup>348</sup>

Solche optimistischen Behauptungen läßt Izquierdo seinerseits nur hinsichtlich der Engel und Seligen sowie für den göttlichen Willen gelten.<sup>349</sup>

### 3.4 Partizipation an der Freiheit inkompossibler Akte

Da die Unterlassungen auch für ihre Kritiker dennoch möglich bleiben sollen, brauchen sie einen Ermöglichungsgrund. Dies ist die Partizipation an demjenigen positiven Freiheitsakt, der *stattdessen* gewählt wird und der den unterlassenen aufgrund seiner Inkompossibilität verhindert. Ein solcher ist also nach dieser Auffassung immer nötig.<sup>350</sup> Dadurch wird die Unterlassung „indirekt“ frei und willentlich.<sup>351</sup> (Unterlassung aus Unwissenheit steht hier nicht zur Debatte, da sie keine willentliche ist).<sup>352</sup> Durch diesen (necessitierenden)<sup>353</sup> Akt und sein Motiv wird zugleich dem Prinzip vom zureichenden Grund Genüge getan.<sup>354</sup>

Analog dazu wird auch physikalische Kontingenz nicht mehr als ein *Ausfall* von Kausalität verstanden, sondern als *Verhinderung* (*impedimentum*) normaler Ursächlichkeit durch *andere* Ursachen.<sup>355</sup> Dieser Verhinderung entspricht die *Negation* des Aktes in der Unterlassung. So wie aber die Verhinderung in einer positiven Ursache besteht, so ist auch die Negation, die ohnehin nicht für sich bestehen kann, mit einem alternativen Akt zu identifizieren.<sup>356</sup>

Bernaldo de Quiros führt dafür auch noch moralische Gründe an: Wenn z.B. jemand Gott ausdrücklich und positiv nicht lieben will bzw. ihn haßt, dann müssen dies für einen Vertreter reiner Unterlassungen *zwei* Akte und

<sup>348</sup> *Secundo, quia difficilis est, aut ex abundantia bonitatis, ut Beatis contingit, non inclinari ad sui boni diffusionem per amorem, aut amicitiam.* Perez II/III, S. 46b.

<sup>349</sup> Izquierdo (1670) S. 250a.

<sup>350</sup> [...] *omissio est alicui actui coniuncta*; Vazquez (1604) S. 625a. Vgl. auch Mauro (1687) II, S. 71a.

<sup>351</sup> *Voluntarium quod dici solet directe, non potest esse sine actu, voluntarium vero, quod dicitur indirecte, potest esse sine actu*; Vazquez (1604) S. 171a/b. [...] *omittere est quodammodo eligere*; Perez I, S. 90.

<sup>352</sup> Vazquez (1604) S. 625a.

<sup>353</sup> Also kein: [status] *omittendi sine ulla necessitate, nec mediante aliquo actu impossibili, qui sit causa, vel occasio ponendi omissionem*; B. de Quiros (1666) S. 704a. Andernfalls gelte: *Non apparet, quid possit determinare voluntatem*; Perez II/III, S. 41a.

<sup>354</sup> Perez II/III, S. 41a. Vgl. auch Esparza: *omissibile propter aliud obiectum et per prosecutionem alius obiecti. [...] ad purum malum, adeoque ad puram corruptionem, nulla est actio*; Esparza (1685) S. 317a.

<sup>355</sup> [...] *omnis enim contingentia debet ab aliqua causa determinari*; Pallavicino (1653) S. 78a.

<sup>356</sup> [...] *negationes non sunt distinctae a positivo impossibili cum forma negata*; Pallavicino (1653) S. 78a.

damit *zwei* Sünden sein: 1. die reine Unterlassung der Gottesliebe, 2. die positive Ablehnung der Gottesliebe (durch einen Akt des Gotteshasses). Allgemein würde sich also die Zahl unserer Sünden verdoppeln. Gibt es aber Unterlassungen ohnehin nur in Einheit mit inkompossiblen Akten, dann ist dies auch nur *ein* Akt.<sup>357</sup> Das ist freilich problematisch, denn wenn die kontradiktorische Freiheit in der konträren Freiheit, d.h. in der Wahl der Alternative aufgeht, dann wird die Indifferenzfreiheit von der Determination durch untereinander inkompossible Motive ersetzt—so wie wir es von Leibniz kennen. Um dies zu vermeiden, beläßt Bernaldo de Quiros Unterlassungen und inkompossible Akte noch auf verschiedenen Ebenen:

Beim Gotteshass entscheidet sich der Mensch in einer ersten Stufe zwischen Gottesliebe und Unterlassung der Gottesliebe; nachdem er die Gottesliebe unterlassen hat, entscheidet er sich in einer zweiten Stufe zwischen Gotteshass und Nicht-Gotteshass—und wählt den Gotteshass. Obwohl das Ergebnis der zweiten Stufe mit dem Ergebnis der ersten Stufe inkompossibel ist, bleibt die erste, weil abgetrennt davon, frei. Sie ist nicht durch die zweite Stufe festgelegt. Die Art ihres Zusammenbestehens belegt Bernaldo de Quiros mit dem jesuitisch (und skotistisch) beliebten Terminus der *Konkomitanz*.<sup>358</sup> Wie bei der jesuitischen *scientia media* der göttliche Konkurs und alle *praerequisita* nur konkomitant zum eigentlichen Willensakt, ihm nur „konnotiert“ sind, und ihn also nicht determinieren,<sup>359</sup> so gilt dasselbe auch für die Unterlassung; diese kann der Wille deshalb auch ganz aus sich selbst ins Sein erheben.<sup>360</sup> Auch das *imperium reflexum* (s.u.) ist dafür nicht als Ursache nötig.<sup>361</sup>

So sind Unterlassung und positiver Akt nicht zwei Sünden, obwohl sie nicht eigentlich ein *unum completum* (*per modum unius*) ausmachen. Zwei Sünden wären es allerdings dann, wenn in ihrer Stufung eine zeitliche Abfolge impliziert wäre, Unterlassung und Akt auf zwei Zeitpunkte verteilt wären. Konkomitanz bedeutet aber immer ein gleichzeitiges, wenn nicht zeitloses Verhältnis.<sup>362</sup>

Zugleich hält B. de Quiros diese positiven Akte als *determinativum* des göttlichen Wissens von freien Akten des Menschen für notwendig. Die Vorstellung, eine weitere Unterlassung statt eines positiven Aktes könnte auf die erste Unterlassung folgen, also Unterlassung auf Unterlassung folgen, führt daher seiner Ansicht nach zu Problemen: Eine Unterlassung ist ja als solche (als reines *negativum*) unerkennbar und wird nur über den positiven Akt, an dem sie partizipiert, für Gott sichtbar. Überdies enthält sie auch

<sup>357</sup> [...] *homo semper* [...] *efficeret duo exercitia libera transgrediendi praeceptum*; Bernaldo de Quiros (1666) S. 704a und S. 705a. Analog wäre aber auch die göttliche Versagung der Gnade für die Sünde verantwortlich, wenn diese Versagung nicht bereits auf einem vorgängigen, positiv sündhaften Akt beruhte. Ebenda S. 704b.

<sup>358</sup> Eine konkomitante Bedingung steht im Gegensatz zu einer bestimmenden (*inferens*) Bedingung (B. de Quiros S. 704a). Er nennt den inkompossiblen Akt freilich auch *illativum carentiae* [sc. *actus*], nicht aber sei er eine „*causa sufficiens*“ *ad ponendam carentiam* [sc. *actus*]. Bernaldo de Quiros (1666) S. 704b. Die skotistischen „konkomitanten“ Dekrete finden bei vielen Jesuiten Sympathie (s.u.).

<sup>359</sup> *Sola enim necessitas, quae est per modum causae tollit libertatem ut arguimus contra praedeterminatores*; Bernaldo de Quiros (1666) S. 704b.

<sup>360</sup> [...] *voluntas potest ex se dare esse illi omissioni*; B. de Quiros (1666) S. 704a/b. *Ergo pro eodem instanti, et pro eodem signo, quasi uno ictu et conatu, quo se determinat ad nolendum amorem, simul, et concomitanter omissionem a se ponet, et consequenter libere, non obstante praesentia actus impossibilis cum alio omisso*. B. de Quiros (1666) S. 704b.

<sup>361</sup> Ebenda.

<sup>362</sup> Ebenda S. 705a.

keinen Anhaltspunkt dafür, welcher Akt, oder welche Unterlassung auf sie folgt. Ja, es ist noch nicht einmal klar, welche der beiden aufeinanderfolgenden Unterlassungen *zuerst* kommt, denn in den Unterlassungen liegt als *negativum* auch kein Anhaltspunkt für zeitliche Abfolgen.<sup>363</sup> Tatsächlich müßten beide sogar im gleichen Moment bestehen, denn die beiden Zeitpunkte wären, weil über ihren Inhalt nichtunterscheidbar, identisch. Damit ist aber für Bernaldo de Quiros die reine Unterlassung widerlegt, denn diese *müsse* die Möglichkeit einer solchen Abfolge annehmen.<sup>364</sup> Denkbar wäre ja für den Omissionspuristen z.B. der Fall, daß ein gerechter Mensch aus seiner Freiheit heraus eine Gottesliebe unterläßt. Als *homo iustus* besitzt er ja den *habitus charitatis*, der als Habitus indifferent gegenüber aktueller Liebe und Nicht-Liebe ist. Keineswegs indifferent ist dieser *habitus* aber gegen den Gotteshaf: Diesen schließt er vielmehr unmittelbar aus. In diesem Fall folgen also unmittelbar aufeinander: Unterlassung der Gottesliebe und Unterlassung des Gotteshasses.

Außerdem müsse ein Omissionspurist diese Möglichkeit bejahen, weil sich aus der Sicht Gottes folgendes ergibt: Die Unterlassung geht der *scientia visionis* Gottes von dieser Unterlassung der Natur nach voran (wie das Gewußte dem Wissen in jedem Fall vorausgesetzt). Gott gibt daher wegen seiner Unwissenheit über das weitere nur einen *concursus indifferens* für den folgenden Akt. Dieser kann wiederum eine Unterlassung sein. Also ist eine solche Abfolge vorstellbar und möglich.

Schließlich ergibt sich bei dieser Stufung der Akte: Der Wille ist frei, Peter zu lieben und diese Liebe zu unterlassen. *Davor* aber ist er frei, diese Liebe positiv nicht zu *wollen* oder dieses Nichtwollen zu unterlassen (*liber ad nolitionem amandi et eius omissionem*). Erst, wenn er das Nichtwollen der Liebe unterlassen hat, kann er die Liebe unterlassen (sonst wäre die Liebe bei gleichzeitigem Nichtwollen der Liebe möglich). Also müssen hier zwei reine Unterlassungen aufeinander folgen. Daß das unmöglich ist, war aber oben gezeigt worden; also gibt es keine reinen Unterlassungen, sondern nur solche, die auf positive Akte folgen.

*Gegen* diese Konzeption wird betont, daß der Rekurs auf inkompossible Akte ein psychologischer Fehlschluß sei: Natürlich fällt uns immer etwas ein, wenn wir über die Gründe für unsere Unterlassungen befragt werden.<sup>365</sup> Wir erinnern uns an das, was wir *stattdessen* getan haben. Tatsächlich aber ist der eigentliche Grund (der uns nicht einfällt) nur die Unzulänglichkeit *desselben* Objektes oder Aktes, nicht eines alternativen. Der eigentliche Grund betrifft also nicht den (alternativen) *actus externus*, an den wir zunächst denken, sondern den *actus internus*, der weniger leicht zugänglich ist und den wir deshalb leicht vergessen.<sup>366</sup>

<sup>363</sup> *Et rogo quidquid videat Deus in esse rei, ratione cuius dicat prius extitisse unam omissionem, quam aliam*; B. de Quiros (1666) S. 703bf.

<sup>364</sup> *Si ommissio esset libera, posset una ommissio praecedere natura aliam [...]*; B. de Quiros (1666) S. 703bf.

<sup>365</sup> [...] *interrogatus, cur id omittit? Semper respondeat: ob hoc aliud bonum; [...]* *necesse est ut afficiatur ad alterum, dum refugit ac supersedet ab altero*; Esparza (1685) S. 316a.

<sup>366</sup> Einwand: [...] *semper aliqua intentio et tendentia ob motivum [...]* *si enim interrogatur, cur omiserit, semper poterit redere illius rationem [...]*. *Si vero sermo sit de omissione actus interni, respondeamus quia non erit clare nobis propositum obiectum vel infinitum, vel plurimum saltem habens bonitatis, nulla admixta malitia*; Carleton (1698) S. 561a. [...] *nihil aliud saepe sit in cogitatione praeter obiectum*; ebenda. Das geht z.B. gegen Esparza (1685) S. 316a.

Ohne die *Möglichkeit* eines (als bloß faktische „Koexistenz“ verstandenen)<sup>367</sup> Zusammenbestehens von Unterlassung und inkompossiblen Akt zu leugnen,<sup>368</sup> wird dessen Notwendigkeit von den Omissionspuristen schon aus ökonomischen Gründen bestritten: Nicht nur handele es sich um die aufwendigere These, sondern sie belaste die Unterlassung auch noch mit einem zusätzlichen Akt (schließlich sei es doch leichter, den Willen von der Liebe abzubringen, als ihn zum Haß zu treiben).<sup>369</sup> Die inkompossible Alternative komme ja auch in der Definition der Willensfreiheit (*posse agere et non agere*) gar nicht vor.<sup>370</sup> Die Möglichkeit der Unterlassung beziehe sich dementsprechend nicht nur auf eine Seite inkompossibler Alternativen, sondern auf die *ganze*.<sup>371</sup>

Vazquez hatte die Notwendigkeit eines solchen Aktes mit dem Hinweis auf Akte unterstrichen, die nicht solche des Willens sind, sondern anderer Vermögen, wie z.B. Akte des Hörens, der Ortsbewegung oder der Vernunft. Unterlassungen solcher Akte müßten nach Vazquez durch einen Akt des Willensvermögens erfolgen, der sich auf diesen betreffenden anderen Akt bezieht. So kann sich z.B. jemand, der sich hinsichtlich eines Urteils in der Lage von Buridans Esel (oder auch einer weniger prekären) befindet, in der der Intellekt Alternativen ohne zureichenden Grund vorstellig macht, die Affirmation der einen unterlassen, indem der Wille die andere als die zu affirmierende auszeichnet. Izquierdo hingegen hält daran fest, daß der Wille auch beide *gleichzeitig* und ohne Grund unterlassen kann (was *zwei* Unterlassungen wären).<sup>372</sup>

Ähnlich verhält es sich mit der *potentia locomotiva*: Wenn der Sitzende das Umhergehen unterläßt, braucht es dafür nach Izquierdo keinen positiven Akt des Sitzenwollens. Wenn man sich einmal gesetzt hat, erlischt der Akt des Sitzenwollens, man sitzt dann von allein und denkt auch nicht mehr darüber nach.<sup>373</sup> Dies Sitzen ist „frei“ nur insofern, als es

<sup>367</sup> In diesem Fall könne es sich aber nur um faktische „Koexistenz“ handeln (auch ein typisch jesuitischer Begriff), nicht aber um eine „Verbindung“ (*connexio*), denn eine Negation (und das ist die Unterlassung) kann keine realen Verbindungen eingehen. [...] *omissio procedat seu causetur de facto a tali motivo. Quae quidem causatio in coexistentia omissionis cum tali motivo consistit re ipsa, seu potius in coexistentia omissionis cum voluntate prout sic libera. [...] negatio, qualis omissio est, cum nullo ente prout existente connectitur*; Izquierdo (1670) S. 248b/249a.

<sup>368</sup> So, unter Hinweis auf Thomas, auch Arriaga, der dieses Verhältnis entsprechend ein bloß akzidentelles nennt (*se habet per accidens ad illam omissionem*; Arriaga (1669) S. 913a).

<sup>369</sup> Izquierdo (1670) S. 246bf. Der Begriff der *electio* umgreift übrigens beides: „permissive“ und „influxive“ Wahl. Izquierdo (1670) S. 240b, S. 246bf. und S. 248bf.

<sup>370</sup> Carleton (1698) S. 559a/b.

<sup>371</sup> [...] *voluntas collectiva*; Izquierdo (1670) S. 241a-242a und S. 250b.

<sup>372</sup> *Quando enim intellectus ad iudicandum de obiecto proposito pro utraque parte contradictionis habet fundamenta tantum probabilia, sive ad iudicium tantum probabile inclinanti, imperio voluntatis eget, ut alteram prae altera iudicet. Quod imperium si voluntas per omissionem puram circa utramque partem suspendat, ut libere potest, duas quoque omissiones puras habebit circa utramque intellectus duorum iudiciorum; quin sit in eo ullus alius actus ullius eorum impeditivus, sive cum illo incompatibilis, ut est manifestum*. Izquierdo (1670) S. 250b.

<sup>373</sup> [...] *homo pro tunc nihil de illa cogitat [...] tantum abest, ut omissioni ambulationis sessio libertatem communicet*; Izquierdo (1670) S. 251a.

auch abgebrochen werden kann. Insofern partizipiert aber die Freiheit des Sitzenbleibens eher an der freien Unterlassung des Umhergehens, als umgekehrt.<sup>374</sup>

Für Esparza hingegen wird mit jedem Akt in gewisser Weise auch seine Fortdauer und Selbstkonservierung gesetzt. Eine reine Unterlassung seiner Negation reicht nicht, vielmehr schließt jede Dauer, insofern sie einen fortdauernden positiven Akt impliziert, von sich her und positiv inkompossible Akte aus. (Das dürfte auch gut vazquezianisch gedacht sein, denn nach Vazquez impliziert die Fortdauer der verdienstvollen Akte auch ein Anwachsen des Verdienstes).<sup>375</sup>

Wäre aber nach der Annahme der „Positivisten“ immer ein inkompossibler konträrer Akt erforderlich, und ist der kontradiktorische davon gar nicht mehr zu unterscheiden (abgesehen von den Differenzierungen des Bernaldo de Quiros), so ist Willensfreiheit tatsächlich nur konträr; ihre kontradiktorische Definition (*posse agere et non agere*) ist unterboten.

Das hätte aber auch *deterministische Konsequenzen*: Verschwindet der kontradiktorische Kern der Willensfreiheit, dann muß bei der konträren Alternative immer derjenige Akt gewählt werden, der als der Bessere erscheint. Die vazquezianische „Notbremse“ einer Suspension wäre nicht möglich, da sie reine Unterlassungen und damit kontradiktorische Freiheit impliziert.

Leibniz freilich wäre mit dieser Konsequenz sehr einverstanden, da er ja kontradiktorische Freiheit für eine Chimäre hält. Ja, er stellt das Ganze auf den Kopf: Daß man es mit mehreren, konträren Motiven zu tun hat, wobei jeweils die *raison prévalante* siegen muß,<sup>376</sup> ist für ihn gerade nicht freiheitsschädigend, sondern *freiheitsbegründend*:

*c'est pour cela même, que le choix est libre et independant de la necessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par le bonté prevelante de l'objet.*<sup>377</sup>

Somit gibt sich Leibniz implizit auch als Gegner der reinen Unterlassungen zu erkennen. Da Freiheit im Vernunftdeterminismus bestehen soll, wird konträre Freiheit sogar zu einem Plus gegenüber der kontradiktorischen.<sup>378</sup>

<sup>374</sup> Izquierdo (1670) S. 251a.

<sup>375</sup> Dabei bezieht sich der Wille allerdings nur auf unterscheidbare Zeitabschnitte (*solum intervalla quaedam determinata temporis, non pro singulis quibusque instantibus recurrit libertas ad considerandum actum*); eine Negation der konträren atomaren Aktstruktur bei Unterlassungen ist nicht möglich, da diese nicht wahrnehmbar bzw. ununterscheidbar sind (Leibniz' *petites perceptions*?). Esparza (1685) S. 476a. (Dahinter steckt offenbar auch ein suarezianisch-vazquezianischer Streit über die Struktur und Konstitution der Zeit; ebenda). Der Engel braucht dies natürlich nicht; ähnlich wie dieser ist aber auch der Mensch nur mit Anstrengung vom ersten Entschluß abzubringen und darum auch nicht so frei, wie im ersten Moment. Esparza (1685) S. 476b.

<sup>376</sup> GP VI, S. 127f. (*Theodizee* § 45).

<sup>377</sup> GP VI, S. 527f. (*Theodizee* § 45).

<sup>378</sup> Leibniz weiß freilich beides schon nicht mehr sauber auseinanderzuhalten: *Cet equilibre en tout sens est impossible: car si nous étions également portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être également portés pour A et pour non A.* GP VI, S.122f. (*Theodizee* § 35). Ganz im Gegensatz zu Fabri: *potest voluntas alterum nolle, vel utrumque nolle, nisi alterum esse necesse*

Ganz im Gegensatz dazu sieht Izquierdo mit dem Verlust der kontradiktorischen Freiheit die Willensfreiheit überhaupt chimärisch werden.<sup>379</sup>

Der Wille sei, wenn er seine Kausalität nur vermittelt über solche Umwege ausüben könne, keine *causa immediata et proxima* mehr.<sup>380</sup> (Daß dies bei der Unterlassung auch nicht anders sein könne, hatte Vazquez in der Tat zugestanden.)<sup>381</sup> Wie Izquierdo betont auch Arriaga, nur *hunc vel illum actum* wählen zu können, ohne die in reiner Unterlassung begründete Kontradiktionsfreiheit, sei unzureichend.<sup>382</sup> Izquierdo und Arriaga halten nicht nur an der kontradiktorischen Freiheit fest, sondern auch daran, daß diese auch ohne *konträre* Freiheit möglich sein muß—anders als z.B. Suarez und Oviedo.<sup>383</sup> Das sei vor allen Dingen deshalb der Fall, weil ja jede konträre (oder „anonyme“<sup>384</sup>) Freiheit nichts anderes ist, als eine Zusammenstellung zweier kontradiktorischer Freiheiten,<sup>385</sup> die immer zugleich ausgeübt werden.<sup>386</sup> Es gebe keine unmittelbare Freiheit, zwischen zwei konträren Akten zu wählen, ohne daß es zugleich zwei jeweils unmittelbare kontradiktorische Freiheiten gäbe.<sup>387</sup>

*sit; vel utrumque velle, si utrumque simul esse possit; vel per actum suspendere electionem. Hinc duplex determinatio in voluntate; altera scilicet qua se determinat ad agendum, vel non agendum; altera qua se determinat ad agendum hoc vel illud, haec vocatur quoad speciem, illa vero quoad exercitium.* Fabri (1669) S. 180. Daß die kontradiktorische Freiheit geradezu in einem existentiellen Sinne die grundlegendere ist, zeigt sich z.B. auch in Kojèves Hegel-Interpretation: *Die Freiheit besteht nicht in einer Wahl zwischen zwei Gegebenen: Sie ist vielmehr die Negation sowohl des Gegebenen, das man selbst (als Lebewesen oder als „verkörperte Überlieferung“), als auch des, was man nicht ist (nämlich der natürlichen und sozialen Umwelt).* A. Kojève, *Hegel*, hg. v. I. Fetscher, Stuttgart 1958, S. 157f.

<sup>379</sup> [...] *libertas quippe contrarietatis sine libertas contradictionis chymerica est*; Izquierdo (1670) S. 246b.

<sup>380</sup> Ebenda S. 246b.

<sup>381</sup> [...] *omissio nata ex causa positiva reducat in principium extrinsecum cum cognitione, ut in causam saltem remotam. Satis erit, ut dicatur remota voluntaria: remote autem voluntarium idem videtur esse, quod indirecte, aut interpretative voluntarium*; Vazquez (1604) S. 173b. Die Bezeichnung „interpretativ frei“ usurpiert er hier für seine Zwecke und gebraucht sie anders als die Puristen (s.o.).

<sup>382</sup> Arriaga (1669) S. 887a; an anderer Stelle sieht er freilich, daß das auch noch tiefer begründet werden muß (S. 913a).

<sup>383</sup> Izquierdo (1670) S. 240a; Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 19, 4, n. 9. Vgl. aber dagegen auch Esparza: *Libertas purae contradictionis et quoad exercitium tantum non distinguitur a libertate contrarietatis, et quoad speciem actus*; Esparza (1685) S. 317b; er beruft sich dabei auch auf Thomas: *libertas solius contradictionis, seu quoad exercitium tantum, qualis sola agnoscitur a D. Thoma* (ebenda).

<sup>384</sup> D.h.: eine, die zwischen Akten wählt, die *non-opposita* sind.

<sup>385</sup> [...] *imo unaquaeque harum [sc. libertas contrarietatis bzw. libertas anonyma] ex duabus libertatibus contradictionis coalescit*; Izquierdo (1670) S. 240a. Ebenso Oviedo (1651) S. 145b.

<sup>386</sup> Izquierdo (1670) S. 242b.

<sup>387</sup> Izquierdo (1670) S. 241a; damit wendet er sich eigenartigerweise nicht nur gegen Oviedo, sondern auch gegen Arriaga (in I-II, d. 4, s. 1; subs. 2—ein Text, der mir leider nicht zugänglich war). [*Voluntas*], *dum eligit amorem prae odio, non medio amore, mediaque libertate eius esse causam carentiae odii, sed per se, perque immediatam libertatem, quam habet in illam*; Izquierdo (1670) S. 241a. Vgl. aber auch Arriaga: [*libertas contrarietatis*] *coalescere ex duabus libertatibus*

Das bedeutet aber auch, daß beide Seiten *zugleich* unterlassen werden können; es gibt also nicht nur eine *voluntas electiva*, sondern auch eine *voluntas collectiva*.<sup>388</sup>

Für die Gegner der reinen Unterlassung stellt hingegen die konträre Alternative die Grundlage dar, aufgrund derer sich der Wille dann als positiver Akt bestimmt, indem er *in actu secundo* festlegt, welche Motive er zu wirksamen macht.<sup>389</sup> Der Wille unterläßt oder verwirklicht also nicht die „Resultante“ des praktischen Syllogismus, sondern ist bereits in der Wahl der Prämissen engagiert, ohne zum Ergebnis noch einmal Stellung beziehen zu können. Es als Ganzes zu unterlassen, ist unmöglich.

Diese konträre Freiheit (die sich übrigens im grundsätzlicheren Fall nicht auf verschiedene Objekte, sondern auf verschiedenartige Akte hinsichtlich desselben Objektes bezieht) wird aber auch bei den meisten Gegnern der reinen Unterlassungen noch transzendiert: Dies geschieht durch *reflexive Akte*, die sich nicht nur auf dasselbe *Objekt*, sondern auch auf denselben *Akt* beziehen.<sup>390</sup> Insofern bleiben auch für sie *libertas contrarietatis* und *libertas contradictionis* getrennt.<sup>391</sup> (Freilich ist auch dies keine Kontradiktionsfreiheit im eigentlichen Sinn mehr.)

### 3.5 Freiheit durch Reflexion

Die Aufgabe, der Unterlassung einen seinshaften, positiven Untergrund zu geben, kann auch durch einen reflexiven Akt erfüllt werden, der die Unter-

*contradictionis: nam libertas contradictionis dicit potentiam ad odium et amorem, et ad utriusque carentiam*; Arriaga (1669) S. 887b.

<sup>388</sup> Izquierdo (1670) S. 241a-242a. *Libertas electiva* setzt voraus, daß ein bereits als wirksam gesetztes Ziel nur vermittels des einen oder anderen Mittels zu erreichen ist; entsprechend muß eines gewählt werden. [...] *uti erit ad eligendum alterutrum ex duobus mediis oppositis, supposita intentione efficaci finis per illa tantum consequibilis*; Izquierdo (1670) S. 242bf. Das kann z.B. bei einer entsprechenden göttlichen *praedeterminatio disiunctiva* der Fall sein, und wird als Möglichkeit von Izquierdo auch gar nicht bestritten. Izquierdo (1670) S. 305aff. Hier aber ist das nicht der Fall.

<sup>389</sup> *Quae ratio eo est evidentior, quia ea motiva possunt aliquando esse contraria, ut si ego ex. gr. ex una parte considerarem cibum ut dispendiosum, ex alia parte eundem considerarem tanquam utilem ad hoc, ut ego per vires, quas mihi dabit, possim consequi aliquod lucrum; adeoque potero abstinere a cibo, vel ex motivo avaritiae, vel ex motivo contrario, hoc est temperantiae contemnentis illud lucrum non necessarium. Certe in hoc casu non possum amplecti utrumque motivum repraesentatum mihi in actu primo, simul enim amarem, et repudiarem obiectum avaritiae; ergo debet dari aliqua determinatio in actu secundo ratione cuius dicat eligere omissionem cibi potius ex uno motivo quam ex alio. Porro haec determinatio non est sola ommissio cibi, quia illa de se est indifferens ad utrumque motivum. Ergo est aliquis actus positivus*. Pallavicino (1653) S. 79ab.

<sup>390</sup> [...] *dum ait voluntas nolo amorem, se habet cum potentia indifferenti ad amorem et non amorem*; B. de Quiros (1666) S. 705a.

<sup>391</sup> Das gesteht auch Arriaga zu: *quia libertas contrarietatis est ad odium et amorem de eodem obiecto, contradictionis vero ad amorem vel odium vel carentiam utriusque, volitam tamen actu reflexo: aliud autem est dicere, Nolo efficere amorem Dei, aliud vero, Deum odium habere*; Arriaga (1669) S. 913b.



lassung befiehlt:<sup>392</sup> *Ich will diesen Akt nicht ausführen*. Unter Voraussetzung dieser einen Positivität soll dann auch die Unterlassung *aller* anderen Akte möglich sein.<sup>393</sup>

Diese Lösung wird als Alternative zu den inkompossiblen Akten verstanden.<sup>394</sup> Suarez scheint diese Möglichkeit zu bevorzugen,<sup>395</sup> da die Reflexivität dieser Akte ihre Vitalität und Geistigkeit betont. Wie die inkompossiblen Akte impliziert diese Lösung die Wahl zwischen positiven, und d.h.: konträren Alternativen.<sup>396</sup> Man wählt dann nämlich zwischen dem jeweiligen Akt und dem Nichtwollen dieses Aktes.

Dagegen spricht freilich, daß diese Reflexionen nur implizit sind, also zur Motivation nichts beitragen.<sup>397</sup> Die reine Unterlassung dagegen wird nicht durch einen Akt, sondern durch ein (limitiertes) *Objekt* (und d.h.: direkt) motiviert.<sup>398</sup> Selbst ein Befürworter solcher Reflexionen wie Esparza räumt ein, daß sie nicht nur kompliziert seien, sondern als implizite überhaupt nicht wahrnehmbar, geschweige denn motivierend seien.<sup>399</sup> Da sie aber nicht wahrnehmbar sind, so Izquierdo, können sie nicht Gegenstand des freien Willens werden; andernfalls verstieße man gegen das Axiom *nihil volitum quin praecognitum*. Hingegen schienen Unterlassungen ohne Reflexion sehr wohl und oft vorzukommen; Reflexionen seien also ebenso überflüssig wie

<sup>392</sup> Z.B. Bernaldo de Quiros (1666) S. 703a/b.

<sup>393</sup> Mauro (1687) II, S. 73a.

<sup>394</sup> [...] *carentia appetitionis non exercetur absque positivo actu qui sit vel nolitio, qua refutatur obiectum propositum aut alius actus circa illud*; Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 19, 4, n. 8. Die Auffassungen der *recentiores* werden bei Arriaga ebenfalls als Alternative dargestellt: *in actu reflexo in quo est volita, vel in impossibili*. Arriaga (1669) S. 908a.

<sup>395</sup> Während sie bei Vazquez kaum eine Rolle spielen.

<sup>396</sup> *Cum tamen haec facultas libera vitalis sit, atque ita perfecta et spiritalis, ut in seipsam, et in suos motus reflectere possit, quotiescumque potest exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positivum actum velle illam carentiam seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem. [...] Praeter quam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu eiusdem obiecti, quatenus potest vel libere amari, vel etiam odio haberi*; Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 19, 4; t. 1 (Hildesheim 1965), S. 708bf.

<sup>397</sup> Esparza (1685) S. 318a, Arriaga (1669) S. 915a.

<sup>398</sup> (Unter Hinweis auf Hurtado:) *non est necessum ut habeat cognitionem reflexam de ipso amore, sed solum de bonitate et malitia obiecti*; Arriaga (1669) S. 914a. [...] *volo velle deambulare, et volo non odio habere deambulationem; sed immediate et directe volo ipsam deambulationem*; Arriaga (1669) S. 915a. [...] *sat est illi, cognitionem habere monstrantem in obiecto actus aliquid ad eum invitans, et aliquid ab eo retrahens, quin ullam cognitionem habeat vel de actu ipso, vel de carentia eius*; Izquierdo (1670) S. 240a. Oder, wie Bernaldo de Quiros das Argument referiert: *ut detur libertas circa obiectum, non est necessaria cognitio reflexa de malitia in ipso actu, nam eo solum, quod bonitas obiecti non sit infinita, iam non recipit voluntatem, quod est proprium infinitae bonitatis: ergo ad libertatem contradictionis nihil odio habetur, nec in obiecto, nec in actu ipso*; B. de Quiros (1666) S. 702a.

<sup>399</sup> [...] *insuper ex eo, quod eiusmodi reflexiones, praeter quam quod sunt valde operosae et difficiles, utpote valde remotae a sensu et imaginatione, nihil conferunt ad finem praeintendum, ideoque finis ipse non movet et applicat ad illas voluntatem*; Esparza (1685) S. 318a (hier für Intensitätsgrade, s.u.). Vgl. Arriaga: *multiplicatio actuum a nemine cognita*; Arriaga (1669) S. 915a.

die zugehörigen Kognitionen.<sup>400</sup> Dasselbe meint Arriaga: Man könne jeden Akt unterlassen, ohne davon eine reflexive Kenntnis zu haben.<sup>401</sup> So könne ja z.B. auch ein Atheist das Aufhören des Regens wünschen, ohne auf die erste Ursache des Regens, d.h. Gott, zu reflektieren; daß es diesen nicht geben soll, hindert ihn nicht am Wünschen.<sup>402</sup>

Weiter wendet Arriaga ein, daß mit der Annahme solcher Reflexionen die Existenz reiner Unterlassungen ja bereits zugestanden sei: In dieser Reflexion werde ja die reine Unterlassung selbst zum Gegenstand eines Aktes.<sup>403</sup>

Die eigentlich freien, weil befehlenden Akte wären aber nur die reflexiven, und von diesen nur die, die gewissermaßen die letzte Instanz bilden; alle anderen wären mediatisiert.<sup>404</sup> Daß es solche Akte letzter Instanz aber nicht gibt, ist das Hauptargument gegen das Reflexionsmodell: Es führt nämlich in einen infiniten Regreß. Wenn ich mir einen Akt reflexiv befehle, kann ich auch diesen Befehl noch einmal reflexiv befehlen. Sollten Reflexionen aber *nötig* sein, dann nicht nur in erster Instanz, sondern *ad infinitum*. Ein *Abbruch* des Regresses wäre ja gerade wieder nur durch eine reine Unterlassung zu erreichen, denn reflexive Akte haben, wie gesagt, kein eigenes, spezifisches Motiv, das zum Abbruch führen könnte. Hätten sie ein eigenes Motiv, so könnten sie auch in sich Bestand haben, sie hätten gewissermaßen einen zureichenden Grund; dieser brauchte nicht noch einmal in einem weiteren Akt gesucht zu werden.

Das kritisiert andeutungsweise auch noch Leibniz: Der Abbruch sei nicht durch ein willkürliches praktisches Urteil zu erreichen, sondern, hier wie sonst auch, nur durch eine Verrechnung aller Neigungen, d.h. durch die Vernunftdetermination.<sup>405</sup> Bei Leibniz ist also das darin implizierte Modell

<sup>400</sup> [...] *effugium est ab experientia, ipsa alienum*; Izquierdo (1670) S. 247a. Vgl. auch S. 242bf., S. 247a, S. 246b und S. 242a.

<sup>401</sup> Arriaga (1669) S. 914a; vgl. auch S. 912a/b.

<sup>402</sup> Oder: Ich kann mich über das Ausbleiben Peters freuen, dessen Ankunft ich fürchte, ohne auf die Gründe (Unwillen, Krankheit etc.) zu reflektieren. Arriaga (1669) S. 912a. [...] *illa res proponitur ut amabilis, aut odibilis, et tunc dicent adversarii, teneri nos vel amare vel odio habere illam, aut saltem reflexe velle non amare: si vero non proponatur ut amabilis vel odibilis, suspendet voluntas actum circa illam, non tamen libere*. [...] Einwand: [...] *si homo haberet potentiam ad actum et ad omissionem illius, necessario debuissent illi prius proponi motiva ad eam omissionem, et ad actum, nam sine propositis motivis non potest esse libertas ad aliquod obiectum, atqui nullus experitur in se eam propositionem motivorum, ergo non habemus talem libertatem*. Arriaga (1669) S. 912a.

<sup>403</sup> [...] *nam licet neget puram omissionem, concedit tamen per actum reflexum posse voluntatem dicere, volo non amare*; Arriaga (1669) S. 912a/b. Und so auch ein Einwand bei Mauro (1687) II, S. 69a.

<sup>404</sup> [...] *mediate liber, per actum imperantem liberum*; Arriaga (1669) S. 915a. Vgl. auch Carleton (1698) S. 559b.

<sup>405</sup> Der Willensakt und das Meinen seien überhaupt keine Gegenstände des Willens, auch wenn er gewisse Maßnahmen zu deren zukünftiger Änderung treffen könne. GP VI, S. 130f. (*Theodizee* § 51).

inkompossibler Akte offenbar wirklich ein Konkurrenzmodell zum Reflexionsmodell.

Der infinite Regreß also scheint unvermeidbar; und er müßte dann ebenso für positive Akte angenommen werden. Wenn ich einen Akt der Liebe in Hinblick auf das Objekt Peter habe, dann kann ich diesen Akt in einem zweiten reflexiven Akt selbst zum Objekt machen, indem ich sage: *volo amorem* (statt lediglich: *amo*). Wenn das aber *nötig* sein sollte, dann wäre es auch nötig, wiederum hinsichtlich diese zweiten Objektes einen Akt der Liebe zu haben *et sic in infinitum*. Zur tatsächlichen Liebe käme ich vor lauter Reflexion nicht mehr; und entsprechendes gilt für Unterlassungen.<sup>406</sup> Sofern ich überhaupt anfangen zu reflektieren, kann ich also den infiniten Regreß nie durch einen positiven Akt abbrechen—denn der erfordert ja immer einen weiteren—sondern nur seinerseits durch eine reine Unterlassung. Dies umso mehr, als alle diese Akte insgesamt ohnehin überflüssig sind, weil sie kein positives Motiv haben.<sup>407</sup> Es geht auch ohne sie.<sup>408</sup> Es ist deshalb sogar die Regel,<sup>409</sup> daß wir gar nicht reflektieren, sondern solche Akte einfach unterlassen: Wenn ich z.B. studieren will und deshalb Gott gerade nicht lieben kann, dann habe ich deshalb noch keinen positiven Akt, mit dem ich die Gottesliebe ablehne, sondern allenfalls eine *voluntas virtualis non amandi Deum*. Außerdem ist die *voluntas reflexa non amandi Deum* durchaus kompatibel, ja konform mit dem Studium (*Volo studere, et propter hoc volo me non occupare in amore Dei*); wenn sie also nicht statthat, dann kann dies nicht aufgrund von Inkommpossibilitäten geschehen, sondern nur ihrerseits aus reiner Unterlassung—und das ist offenbar meist der Fall.<sup>410</sup>

Die Reflexionsanhänger dagegen wollen den infiniten Regreß durch einen befehlenden Akt (*actus imperans*) abbrechen.

Anders allerdings bei Esparza: Dieser meint, es liege in der Natur jedes Aktes, ob er durch einen vorgeordneten Akt hervorgerufen werden muß, oder nicht; irgendwann bricht daher der Regreß von selbst ab (abgesehen davon, daß er von einer endlichen Potenz sowieso nicht unendlich ausgeführt werden kann; aber Erschöpfung ist ja noch kein positives Motiv).<sup>411</sup> Die Reflexion

<sup>406</sup> Arriaga (1669) S. 914af.; den Einwand kennt Bernaldo de Quiros (1666) S. 702a/b), ohne daß seine Antwort deutlich würde.

<sup>407</sup> Arriaga (1669) S. 914b. Die Vielzahl der Akte (*odium Dei/imperium de ipso odio/voluntas reflexa non amandi Deum etc.*) stehen allerdings nicht im Widerspruch untereinander; hierin liegt kein Problem; ebenda. Ist doch auch, zumindest nach Arriaga, die Wahl des Zieles gleichzeitig mit der Wahl der Mittel; Arriaga (1669) S. 914b.

<sup>408</sup> *Alius enim est actus quo amatur Petrus, alius quo quis vult eum amare; hic enim est reflexus tendens in ipsum actum, alius directus tendens in Petrum. Unde si alicui per actum fidei proponatur Deus, etiamsi non cogitet reflexe supra actum amoris, vel illius negationem poterit Deum amare.* Carleton (1698) S. 559b.

<sup>409</sup> [...] *modus ordinarius*; Carleton (1698) S. 559b.

<sup>410</sup> Arriaga (1669) S. 914b.

<sup>411</sup> [...] *nullum actum esse intrinsece indifferentem, ut imperetur, vel non imperetur efficaciter per alium actum natura priorem*; Esparza (1685) S. 317b.

geht also nicht weiter, weil es nicht nötig ist, denn das, worauf sie sich richtet, wird sogleich als gut oder schlecht erkennbar und ist darum schon ein hinreichendes Motiv.<sup>412</sup>

Nach Auffassung der anderen Reflexionsbefürworter braucht es dafür jedoch eine eigene Reflexion. Selbst Christus und die Heiligen, die ihre Akte der Liebe nach Ansicht einiger in der Schau direkt, nicht reflexiv ausüben, unterlassen nach dieser Auffassung die reflexiven Akte nicht einfach, sondern limitieren die Reflexion durch einen erneuten reflexiven Akt.<sup>413</sup>

Arriaga legt demgegenüber den Finger auf den schon genannten wunden Punkt: Diese reflexiven Akte haben gar kein eigenes Motiv und enthalten damit erst recht keinen Grund, warum auf dieser oder jener Stufe des Regresses abgebrochen werden sollte; es brauchte also dafür eine reine Unterlassung.<sup>414</sup>

### 3.6 Die Unterlassung von Intensitätsgraden

Für ein gutes Argument zugunsten der reinen Unterlassungen hält Arriaga den Hinweis auf die Unterlassung von Intensitätsgraden, wie sie z.B. im Fall der Lauheit vorkommt:<sup>415</sup> Wenn ich innerhalb einer angenommenen Skala etwas mit der Stärke 4 liebe, dann steht es mir ohne jeden positiven Willensakt frei, den letzten Intensitätsgrad zu suspendieren. Da die Stärkegrade nicht miteinander inkompossibel sind, ergibt sich hier kein entsprechendes Motiv und kein positiver Akt, und zwar auch nicht reflexiver Art; ich liebe mit Stärke 4, ohne einen Akt auszuführen, mit dem ich den 5. Intensitätsgrad unterdrücke.<sup>416</sup> Die Unterlassung des 5. Intensitätsgrades aber hat keine Verbindung mit dem 4. Grad, dergemäß sie diesem notwendig zukäme. (Notwendig ist nur, daß der Akt überhaupt eine Intensität hat.)<sup>417</sup> Die Intensität ist nur ein *Akzidenz* des Aktes und erhält nur von letzterem seine Qualität der Willenhaftigkeit—ähnlich wie dies auch für die Akt-Akzidenzien

<sup>412</sup> Mauro (1687) II, S. 72bf.

<sup>413</sup> [...] *limitari reflexiones per actum, quo Deus dicat: nolo amplius imperare*; Bernaldo de Quiros (1666) S. 702a. In via hingegen wäre die Reflexion erst recht nötig, da das Dargebotene dem Guten widersprechen, und nur durch Reflexion als Motiv suspendiert werden kann; ebenda. Bernaldo de Quiros scheint aber auch die Möglichkeit anzunehmen, daß der direkte Akt selbst als Grund des Abbruchs fungiert, insofern er eine hinreichende Alternative für seine Negation bietet: *nolitio amandi est libera sine alia reflexione, quia per ipsum amorem directum destruitur satis*. Ebenda S. 702a.

<sup>414</sup> *Die bonitas in obiecti amato ist zwar ein motivum pro carentia odii, „non tamen est motivum pro omissione imperii de amore, vel pro omissione volitionis odii“*; Arriaga (1669) S. 914bf.

<sup>415</sup> Arriaga (1669) S. 913b; vgl. Izquierdo (1670) S. 247a.

<sup>416</sup> *Quando efficio amorem intensum ut quatuor v. gr., mihi est libera carentia ulterioris intensiois, et non per actum, quo virtualiter vel formaliter sit volitio, ergo in seipsa. Probo minorem, quia quatuor gradus intensiois, quos efficio, non sunt impossibiles cum quinto, expresse autem non habeo actum, quo dicam, nolo quintum; ergo*. Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>417</sup> [...] *carentia autem quinti gradus (etiamsi eam voces accidens, in quo forte erras) nullam habet connexionem cum quarto gradu*; Arriaga (1669) S. 913b.

der Verortung (*ubicatio*) und der Dauer der Fall ist.<sup>418</sup> (Letztere freilich sind *notwendig* der Tat zugehörige Akzidentien.)<sup>419</sup>

Indem ich den in seinen Akzidentien ermäßigten Akt will, will ich nicht notwendig auch die Ermäßigung *als solche*.<sup>420</sup> Also braucht es hier nicht eigens einen positiven Unterdrückungsakt, sondern nur eine reine Unterlassung, und d.h. kontradiktorische Freiheit.

Daß es sich dabei um einen Fall von *kontradiktorischer* Freiheit handeln muß, wird auch von Pallavicino nicht bestritten. Jedoch ist er der Auffassung, daß hier durchaus stärkere Motive und Inklinationen im Spiel sind, die den jeweiligen Grad *positiv* motivieren.<sup>421</sup> Sein Schüler Mauro will (im umgekehrten Fall) außerdem den neuen, schwächeren Akt als einen mit dem je stärkeren *inkompossiblen* verstehen.<sup>422</sup>

Esparza, hier noch radikaler, leugnet jede Art von kontradiktorischer Freiheit: Für ihn besitzt der Wille hinsichtlich der Intensitätsgrade *überhaupt keine* Indifferenzfreiheit, sei es als reine Unterlassung oder anders. Er kann nur den *Akt* wählen, der Intensitätsgrad folgt einfach aus dem größten, dem Akteur möglichen Maß,<sup>423</sup> und dieses Maß richtet sich wiederum nach der Erkenntnis und dem Ziel (denn wer das Ziel will, will entsprechend auch die Mittel),<sup>424</sup> bzw. nach der *intensio intentionis* und der *perfectio* und *claritas cognitionis*. Die Intensität ist also quasi-natural festgelegt.

Dies unterliegt auch gewissen Regeln: Hat man für ein gegebenes Ziel verschiedene Mittel je eigener Intensität, dann ist es denkbar, daß eines gestrichen wird. Seine Intensitätsgrade werden dann aber nicht auf die anderen umverteilt, sondern fallen einfach weg.<sup>425</sup>

Bei der Suche nach Positivitäten verfallen die Gegner der reinen Unterlassung auch auf die Lehre von der Positivität der Begrenzung (die auf Petrus Aureoli zurückgeht):<sup>426</sup> Der tatsächliche Endpunkt in der Intensitätsreihe (*punctus terminativus*) (z.B. der 4. Grad) bekommt positive Qualitäten, die dann als solche inkompossibel sind mit einem 5. Grad, ihn also auch positiv

<sup>418</sup> Einwand: [...] *intensionem esse accidens actus ideoque esse voluntarium in ipso actu, in quo mihi sunt voluntaria cetera actus accidentia, ubicatio, duratio etc.*; Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>419</sup> [...] *necessario pullulant ex actu*; Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>420</sup> Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>421</sup> *Dico primo, dari novum exercitium libertatis aliquando per hoc tantum quod adveniant motiva fortiora, et maiores inclinationes pro ea parte, quam quis semel est amplexus. [...] Non tamen hinc sequitur eum exercere novam libertatem contrarietatis, sed tantummodo novam libertatem contradictionis in ordine ad maiorem vel minorem intensionem aut adhaesionem.* Pallavicino (1653) S. 185b.

<sup>422</sup> Mauro (1687) II, S. 73b.

<sup>423</sup> *Semper ac necessario operatur cum omni conatu hic et nunc sibi proxime possibili;* Esparza (1685) S. 317b.

<sup>424</sup> Esparza (1685) S. 474bf.; das scheint vazquezianisch zu sein.

<sup>425</sup> [...] *intensio finis non remittitur propter pluritatem mediorum*; Esparza (1685) S. 317b.

<sup>426</sup> Hübener (1985) S. 74.

ausschließen.<sup>427</sup> In diesem Begrenzungspunkt selbst ist die Unterlassung des 5. Grades gewollt.<sup>428</sup>

Das hält Arriaga für eine Fiktion—so als wollte man bei einer Zerteilung des (kontinuierlichen) Wassers das Auftauchen eines positiven Grenzpunktes annehmen, der sich verliert, wenn man es wieder zusammenfließen läßt.<sup>429</sup> In der Tat gehört aber auch nach Arriaga dieser Grenzpunkt als Teil zum Willensakt selber und nimmt an seinen positiven Qualitäten teil; nicht jedoch stelle er ein Motiv dar oder sei gar selbst ein Willensakt.<sup>430</sup>

Antonio Perez gehört, obwohl er eine wirklich *reine* Unterlassung nicht anerkennt, zu denen, die den positiven Ausschluß höherer Grade durch die Wahl eines niederen *nicht* annimmt. Er konstruiert dies stattdessen über einen Ausschluß durch sog. *modi exclusivi*, wie sie sich öfter bei ihm finden. Als Beispiel dient ihm die Abstufung zwischen Ehe und Jungfräulichkeit. Wer die Ehe wählt, unterläßt die höherstehende Jungfräulichkeit; dennoch ist die Ehe etwas Gutes (und keinesfalls eine Unvollkommenheit (*imperfectio moralis*)) und wird als ein Gut von Gott auch prädefiniert und verursacht.<sup>431</sup> Gott verursacht damit aber nicht die Unterlassung der evangelischen Räte, sondern diese stammt allein vom Menschen und ist dem Entschluß zur Ehe vorgängig oder auch konkomitant. Nicht die Ehe als solche (und gottgewirkte) schließt also die Jungfräulichkeit aus—sonst wäre ja der Mensch, der lobenswerterweise die Ehe wählt, für den darin implizierten Ausschluß der Jungfräulichkeit ebenfalls zu loben;<sup>432</sup> als Gütegrad betrachtet ist die Ehe vielmehr kompossibel mit der Jungfräulichkeit. Ja, selbst der *Akt der Wahl* der Ehe ist nicht als solcher, d.h. als unspezifischer Wahlakt, bloß in seiner Gradualität genommen, inkompossibel mit der Wahl der Jungfräulichkeit (so meinten hingegen einige, die die gewählten Intensitätsgrade in einem unteilbaren Wahlakt zusammenschlossen und diesen als *Ursache* für die Unterlassung der übrigen ansahen);<sup>433</sup> tatsächlich ist diese Wahl nur *impeditiva perfectionis* in

<sup>427</sup> Ähnlich bilden die Naturgesetze bei Perez eine negierende, aber als solche positive Grenze gegen übernatürliche Eingriffe. Vgl. Knebel (1992/2) S. 193f.

<sup>428</sup> Einwand: [...] *dari in quolibet actu punctum terminativum, quod impossibile sit cum quinto gradu, et consequenter in puncto virtualiter esse volitam omissionem quinti gradus*; Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>429</sup> Arriaga (1669) S. 913b.

<sup>430</sup> [...] *illud punctum terminativum non videtur habere motivum ullum, et in se non est volitio*; Arriaga (1669) S. 913bf.

<sup>431</sup> *Deus enim et causa et author actus boni matrimonii*; Perez IV/III, S. 43a. [...] *impletio voluntatis efficacia* [sc. Dei] *ex suppositione ipsius magis placet Deo, quam oppositum*. Ebenda S. 43a.

<sup>432</sup> [...] *non est honestum perfectivum, sed potius imperfectivum ultiores perfectionis, alioquin homo erit dignus laudatione, quia non amat Deum intensiori, cum possit*. Perez IV/III, S. 43a.

<sup>433</sup> *Ergo actio productiva trium graduum non est unica causa determinans hominem ad imponendum finem intensiori*; Perez IV/III, S. 43b.

einem schwachen Sinn, der moralische Unvollkommenheit ausschließt.<sup>434</sup> Es handelt sich um ein bloßes Sich-Bescheiden des freien Willens beim erlangten Gut (und daß er das kann, unterscheidet ihn von allen anderen Potenzen)—ähnlich, wie sich die Natur gegenüber der Übernatur bescheidet und ihr gegenüber *modi exclusivi* ausbildet, oder so, wie Gott sich mit seiner eigenen Vollkommenheit bescheiden kann, ohne eine bessere oder überhaupt eine Welt zu erschaffen.<sup>435</sup> Unterlassung in diesem Sinne erfolgt also statt über impossible Akte über *modi exclusivi*.

Die meisten anderen Gegner der reinen Unterlassung nehmen aber zumindest einen positiven Willensakt *reflexiver* Art an: Wenn ich eine solche Erkenntnis von Peter habe, daß ich ihn nicht mehr als mit Stärke 4 lieben kann, dann ist zwar die Unterlassung eine reine, aber keine freie mehr (also wie bei Esparza in jedem Fall); ist sie hingegen so, daß ich ihn auch mit 5 oder 6 lieben könnte, dann muß ich, um ihn mit 4 zu lieben, einen positiven *actus reflexus* dagesetzen: *Nolo amare ut quinque, sed solum ut quatuor*.

Daß wir davon keine Erfahrung haben, ist nach dieser Auffassung nicht verwunderlich: So enthält ja auch der Glaubensakt eine Willenskomponente verschiedenen Grades, und dennoch haben wir keine Erfahrung von einem entsprechenden Intensionsbefehl (*imperium de intensione*). Gleichwohl gibt es ihn nach dieser Ansicht immer.<sup>436</sup>

Der Hinweis auf den Glaubensakt ist für Arriaga jedoch unpassend; das *imperium piae affectionis* enthält nicht notwendig und seiner Substanz nach auch ein Imperium hinsichtlich der *Intensität* des Glaubensaktes, sondern richtet sich einfach nach dem, was der Intellekt hier und jetzt affirmieren kann (also ähnlich wie bei Esparza). Wenn dies also einen zusätzlichen Akt implizierte, wäre er auch erfahrbar. Wollte der Gegner allerdings behaupten, er habe hiervon tatsächlich eine Erfahrung, dann stünde Erfahrung gegen Erfahrung und jede weitere Argumentation wäre unmöglich.<sup>437</sup>

#### 4 Das Prinzip vom zureichenden Grund

Diese vielfältigen Überlegungen zur Willensfreiheit belegen die Wichtigkeit dieses Problemkreises und vieler dazugehöriger Kategorien, wie konträrer Willensfreiheitsbegriff, moralische Notwendigkeit, die enge Korrelation von Wille und Vernunft, *necessitas ad optimum* usw., die später für Leibniz wichtig wurden. Der von ihm kritisierte Indifferenzbegriff der Freiheit war für

<sup>434</sup> [...] *non est formaliter perfective, sed potius impeditiva perfectionis*; Perez II/III, S. 43b.

<sup>435</sup> [...] *poterit eam actionem omittere quiescendo in processione*; Perez II/III, S. 44b; *liberum arbitrium potest se determinare determinatione quiescente in bono possesso, non quaerente perfectionis augmentum*. [...] *Sic natura producit modos exclusivos entis supernaturalis*. Perez II/III, S. 43b.

<sup>436</sup> Einwand bei Arriaga (1669) S. 914a.

<sup>437</sup> Arriaga (1669) S. 914a.

die Jesuiten unaufgebbar, war aber zugleich das Regulativ und das Pendant für diese neuen Kategorien.

Zu diesen Kategorien gehört auch das „großmächtige“ Prinzip vom zureichenden Grund.<sup>438</sup> Es wurde von den Jesuiten zwar noch nicht als Prinzip formuliert; insofern hat Leibniz recht, sich für originell zu halten. Tatsächlich aber ist es immer und ständig schon präsent und durchwirkt das Denken dieser Theologen—sei es positiv, sei es ablehnend. Höchst geläufig ist die Rede von *rationes sufficientes* und die Figur des *potius quam* ...<sup>439</sup> Auch unausgesprochen wirkt hier schon das Prinzip dieser ganzen jesuitischen Metaphysik der Willensfreiheit, die in der leibnizschen Philosophie möglicher Welten dann—auf etwas einseitige Weise—axiomatisiert wird.

Neu bei Leibniz ist 1. die Interpretation dieses Prinzips nach dem Modell des Kräfteparallelogramms,<sup>440</sup> und 2. die Erhebung desselben zu einem logischen Prinzip gleich neben dem Satz vom Widerspruch.<sup>441</sup> Als solches ist es Gott nunmehr ebenso vorgeordnet wie der Satz vom Widerspruch: Wie dieser ihm die Möglichkeiten der einzelnen Dinge vorschrieb, so auch der Satz vom zureichenden Grund die inhaltliche Konsistenz der Welten und die Wahl der besten dieser Welten. So wie der Widerspruchssatz aber nicht die Allmacht Gottes begrenzte (denn *posse impossibile non est posse*), so ist auch das Prinzip vom zureichenden Grund für Leibniz keine Einschränkung der Freiheit Gottes; da Freiheit nämlich bei Leibniz über die Vernunft definiert

<sup>438</sup> *Nihil est sine ratione* (Couturat S. 515), das „*principium grande*“; vgl. Heidegger (1957) S. 43.

<sup>439</sup> Unspezifisch ist „*rationem reddere*“ im Sinne von Rechenschaft ablegen; so z.B. auch in der Vulgata (Lk. 16, 1ff.; *redde rationem villicationis tuae*). In diesem Sinne versteht es auch Heidegger (S. 168f.), der dies mit dem welterschaffenden (S. 170) *calculus* Gottes in Beziehung setzt; die *ratio* ist in sich ein *reddendum*. Die Formulierung bei Perez z.B. I, S. 103b. Die Formulierung *causas reddere*, das Angeben von Ursachen, scheint sehr geläufig zu sein in der Naturphilosophie; vgl. z.B. die Renaissance-Kommentare von Niphus, Thomaeus u.a. zu Aristoteles, *De part. anim.* I, 1, 635 b 5. Die Denkfigur des οὐ μᾶλλον ... ἢ ... hat auch bei den Vorsokratikern (bes. Leukipp und Demokrit) eine Rolle gespielt, und zwar in Fragen der Naturphilosophie: Es gibt keinen Grund, warum eher dieser Teil des Raumes erfüllt ist, als jener; also ist der ganze Raum mit Welten ausgefüllt. Die Erde ruht, weil sie keinen zureichenden Grund hat, sich eher in diese als in jene Richtung zu bewegen. Letzteres wird von Aristoteles sogar explizit mit einem Mann verglichen, der von zwei Speisen gleich weit entfernt ist. (*De Caelo* 295 b 11). Vgl. S. Makin (1986) S. 119f. Diese Denkfigur findet sich weiterhin bei Platon, um konkurrierende Wahrheitsansprüche zu formulieren. Dies wird dann bei den Skeptikern zur Unentscheidbarkeit zugespitzt. Vgl. P. Woodruff, *The Sceptical Side of Plato's Method*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 156/7 (1986) S. 22-37.

<sup>440</sup> „Suffizienz“ in diesem ist Sinne ist die *Vollständigkeit* aller Gründe, (die dann zu genau dieser „Resultante“ führen). (So versteht es auch Heidegger (1957) S. 64). Bei Leibniz wären dies also alle Relationen, die innerhalb einer Monade zur ganzen Welt bestehen. *Omnis portio materiae totius universi motibus agitur*. GP VII, S. 315.

<sup>441</sup> *Monadologie* §§ 31ff. Wolff (*Deutsche Metaphysik* § 56) versucht, den Satz vom Grund aus dem Widerspruchsprinzip durch *reductio ad absurdum* herzuleiten: *Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit. Ergo nihil ponendum est unde intelligitur, cur A sit. Admittitur adeo A esse, propterea nihil esse sumitur, quod cum sit absurdum [...]*; zitiert nach Honnefelder (1990) S. 331.



wird, ist ihm die Determination durch die Vernunft keine Einschränkung der Freiheit. Das gilt entsprechend auch für den Menschen: Die *praemotio physica* und die Prädetermination durch die Gnade wird zu einer Prädetermination durch die Erkenntnis (*praedeterminatio moralis*);<sup>442</sup> da diese Prämotion von den Umständen abhängt, nicht von Gott, stabilisiert sich hier einmal mehr der Weltzusammenhang in sich (*etsi Deus non daretur*).<sup>443</sup> Was für den Gott späterer Deisten in Hinblick auf die effiziente Kausalität des Weltuhrwerkes<sup>444</sup> gilt, das gilt hier auch für die *causa finalis* und die Willensfreiheit.

Hat Leibniz bei dieser Prädetermination durch Erkenntnis einen Vorläufer in Vazquez (von dem er wohl auch—gegen Suarez und Molina—das (noch nicht als solches formulierte) Prinzip des zureichenden Grundes hat), so ist bei Vazquez eben doch noch Gott im Spiel: *Er* ist es, der dem Menschen die *cogitatio congrua* verleiht, die ihn zu entsprechendem Handeln bestimmt.<sup>445</sup> Aus den Gedanken des Menschen lassen sich seine Taten geradezu logisch ableiten.<sup>446</sup> Freilich gehorcht bei Vazquez auch diese *cogitatio congrua*, die Gott vermittels seiner *scientia conditionata* einrichtet,<sup>447</sup> nicht dem über die Vernunft definierten Prinzip vom zureichenden Grund allein: In ihrer Wirksamkeit ist sie von der freien Zustimmung des Willens abhängig.<sup>448</sup> Gleichwohl steht Vazquez, wie wir gesehen haben, mit einem gewissen Recht als Vertreter des Prinzips vom zureichenden Grund da.

Als solches wird das Prinzip vom zureichenden Grund—mit ausdrücklichem Bezug auf Vazquez—auch von Leibniz 1677 wieder aufgegriffen, nachdem es durch die Kritik Suarez' lange diskreditiert war—diskreditiert, weil (im Gegensatz zur logischen Determination) die im Prinzip vom zureichenden Grund implizierte kausale Determination die Willensfreiheit unzulässig tangiert. Kausalanalytisch könnte nach Suarez selbst der unendliche Verstand Gottes nicht die Willensfestlegung aus den Umständen bzw. der Motivlage erkennen—eben weil der Wille indifferent bleibt. Sogar ohne Motive kann der Mensch sich zu Handlungen bestimmen (*libertas*

<sup>442</sup> *Theodizee*, z.B. §§ 38ff. (GP VI, S. 124f.).

<sup>443</sup> Einige *scientia-media*-Theoretiker hatten auch vorher schon den göttlichen Simultankonkurs aus der *hypothesis* der *scientia media* gestrichen (seit Bereur de Dôle OFMCap.; vgl. Knebel (1991/1) S. 268f.); so wird der Zusammenhang der Umstände auch in sich stabil und zureichender Grund.

<sup>444</sup> Dies schon bei Nikolaus v. Oresme; vgl. Blumenberg (1965) S. 34.

<sup>445</sup> Auch darum wohl die Reduktion der *hypothesis* auf *cogitationes* etc. (s.o.). Die *cogitatio congrua* ist auf die Umstände abgestimmt; *quoad substantiam* ist sie natürlich, ihrer Ursache nach aber übernatürlich; vgl. J. van der Meersch *Grâce*, in: DThC VI (Paris 1920) Sp. 1554-1687, hier Sp. 1581f.

<sup>446</sup> [...] *ex cogitationibus inferimus operationes arbitrii*; Vazquez (1631, 1) S. 263a. Handlungsmängel gründen in Denkfehlern: *Adde etiam quod tunc aliqua esset variatio in causa singulari, hoc est in cognitione qua praevenitur arbitrium, si non responderet*. Vazquez (1631, 1) S. 263a.

<sup>447</sup> Vazquez (1631, 1) S. 479bf.

<sup>448</sup> Ebenda S. 482a/b.

*aequabilis*)<sup>449</sup>—also genau das, was Leibniz in Bezug auf den „Esel des Buridan“ bestreitet, weil es hier keinen zureichenden Grund gibt.

Schon vor Leibniz wurde aber z.B. von D. Alvarez OP bezweifelt, daß dies noch ein sinnvoller Freiheitsbegriff ist.<sup>450</sup> Derselbe Alvarez wird auch von Perez zitiert, und zwar als Gegner einer Auffassung, die Gott ein sicheres Wissen über *futura contingentia* abspricht. Für Alvarez zeigte sich hier die Inkonsistenz der *scientia media*. Wenn der Zusammenhang zwischen *antecedens* und *consequens* bzw. Umständen und Handlung nicht dem Prinzip vom zureichenden Grund gehorcht, dann scheint ja tatsächlich nur übrigzubleiben, daß Gott durch bloße und unsichere *Konjekturen* erkennt<sup>451</sup>—es sei denn, man nimmt wie die Dominikaner die *praemotio physica* an. Diese ist für die Dominikaner der zureichende Grund. Dadurch aber wird das Prinzip vom zureichenden Grund wieder in die Nähe des metaphysischen Prinzips gerückt, das vielleicht seine eigentliche Wurzel ist: *ex nihilo nihil fit*. Ohne die Seinsmitteilung in der *praemotio* würde „Buridans Esel“ verhungern, so meinen

*aliqui ex autoribus physicae praedeterminationis, dicentes: Voluntate existente sub indifferentia ad hunc actum et ad illum, fieri non potest, ut sequatur magis iste actus, quam ille. Quia omne agens agit, in quantum est actu.*<sup>452</sup>

Der *scientia media* fehlt demgegenüber also das *determinativum*; ohne zureichenden Grund kann sie nur ein konjektureales Wissen sein.

Für Thomas besteht vor dem Dekret Gottes für freie Willensakte nicht einmal konjektureale Wahrscheinlichkeit (in maiori parte), sondern nur reine Indifferenz (ad *utrumque*).<sup>453</sup> Die Auffassung, Gott habe entsprechend nur einen konjekturealen Begriff vom Objekt der *scientia media*,<sup>454</sup> knüpft an eine Bibelstelle über Sodom an, die neben der über Tyros und Sidon häufig zitiert wurde: *Si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae in re facta sunt, forte mansissent*. Die konjektureale Lesart beruft sich, wie Perez referiert, auf das „*forte*“; dagegen habe dann Vazquez unter Berufung auf Hieronymus eingewendet, „*forte*“ zeige die Freiheit des Willens an, nicht aber die Unsicherheit Gottes, was ohnehin ein unangemessenes Prädikat für Gott wäre.<sup>455</sup>

Ein bloßes Erkennen durch Konjekturen wäre in der Tat auch Perez nicht genug, denn Gott weiß ja nicht nur *certissime* die entsprechende Wahrschein-

<sup>449</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 274.

<sup>450</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 274f.

<sup>451</sup> Perez I, S. 202a/b; Dominikaner wie Pedro de Ledesma (+1611) behaupten, daß die *scientia conditionata* konjektureal ist, weil sich die *praemotio physica* nicht auf kontrafaktische Sachverhalte erstreckt—es sei denn, man nimmt hypothetische Willensdekrete Gottes an; nach Knebel (1991/1) S. 265.

<sup>452</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 545a.

<sup>453</sup> Thomas I *Sent.* 38, 5.

<sup>454</sup> [...] *non dari scientiam conditionatam determinatam et infallibilem, sed solum conceptum coniecturalem*; Perez I, S. 88b.

<sup>455</sup> [...] *particulam „forte“ indicare libertatem arbitrii, non incertitudinem divinae scientiae: sunt optima hae verba Hieronymi ubi sic ait: verbum „forsitan“ maiestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum servetur arbitrium*; Perez I, S. 88b.

lichkeit einer Handlung, sondern er weiß, daß sie *tatsächlich* der Fall sein wird/würde.<sup>456</sup> Und der konditional beschriebene Zusammenhang ist auch nicht, wie Granado meine, „moralisch“ notwendig, sondern *physice* unfehlbar.<sup>457</sup> Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß Perez das Prinzip des zureichenden Grundes akzeptiert; er geht, wie wir gesehen haben, eher von der logischen Determination der *scientia media* aus. Diese ist zwar eher vazquezianisch-„illativ“ als suarezianisch. Auch in diesem Sinne heißt logische Determination aber: Determination über den Wahrheitswert, und nicht: Determination durch einen Syllogismus. Vazquezianisch ist er also in Fragen der *scientia media*-Logik, nicht aber in Fragen des zureichenden Grundes. Oder anders: Das Prinzip vom zureichenden Grund gilt für ihn logisch, aber nicht ontologisch-kausal.

Wenn wir das „Motivparallelogramm“, das bei Leibniz das Modell für das Prinzip vom zureichenden Grund abgibt, einen geometrisierten Syllogismus genannt haben,<sup>458</sup> dann wird zwar auch bei Perez das Verhältnis der Erkenntnis der *hypothesis* (in der *scientia simplicis intelligentiae*) und der unter Bedingung stehenden freien Handlung in der *scientia media* mit einem Syllogismus analogisiert—die *scientia media* folgt aus der *hypothesis* wie die *conclusio* aus ihren Prämissen—, aber es bleibt bei dem Vorbehalt, daß die *hypothesis*, weil der freie Wille in sie eingeschlossen ist, gegenüber der *conclusio* indifferent bleibt, sie also beide Seiten der Kontradiktion verursachen kann.<sup>459</sup> Die mögliche *hypothesis* verhält sich dabei zur *scientia media* wie die faktisch existierende Hypothese zur freien Handlung. Letzteres Verhältnis wäre also auch, wie bei Leibniz, syllogistisch zu beschreiben—nur unter dem Vorbehalt der Indifferenz. Nun kann man natürlich den Einwand machen, daß dieser Vorbehalt entweder den Syllogismus zerstört, oder aber die Indifferenz nur noch eine leere Behauptung ist. Dabei wird man freilich berücksichtigen müssen, daß die beiden Verhältnisse (zwischen *hypothesis* und *scientia media* einerseits und existierender Hypothese und freier Handlung andererseits) sich weniger deshalb entsprechen, weil hier eine logische Strukturgleichheit vorliegt, als vielmehr, weil das zweite Verhältnis ebenso bekannt ist, wie das erste, und zwar aufgrund seiner Präsenz in der

<sup>456</sup> *Non solum Deus certissime cognovit ipsam probabilitatem sed ipsam poenitentiae Tyrionum futuritionem.* Perez I, S. 202b.

<sup>457</sup> Perez I, S. 203b. An anderer Stelle behauptet er sogar eine *dependentia essentialis* der *actio* oder *omissio* von den Umständen. Perez I, S. 353a.

<sup>458</sup> Die Analogie von Syllogismus und Kräfteparallelogramm ist nicht abwegig, wie das aristotelische Verständnis der Prämissen als *Ursachen* zeigt.

<sup>459</sup> *Ex his inferes sicut obiectum praemissarum, ut cognitum per praemissas, movet intellectum ad obiecti conclusionis cognitionem, ita hypothesim ut cognitam movere ad cognitionem operis futuri sub hypothesi: hoc tamen servato discrimine quod praemissae syllogismi non possunt movere ad assensum utriusque partis contradictionis.* Perez I, S. 325a.

göttlichen Ewigkeit.<sup>460</sup> Wie wir ja schon gesehen haben, ist bei Perez die Logik in der Erkenntnistheorie fundiert.

Sind dies Versuche, ein *determinativum scientiae mediae* zu entdecken, so bleibt im Gegensatz zu Perez für die Suarezianer die logische Determination über den Wahrheitswert davon unberührt; nicht sie braucht einen zureichenden Grund, sondern sie ist selbst der zureichende Grund für das Erkennen Gottes.<sup>461</sup> Und das gilt auch für Vazquez.<sup>462</sup> Dagegen ist für Molina, der die logische Determination ablehnt, die „*ratio sufficiens*“ für das Wissen Gottes die *supercomprehensio*.<sup>463</sup> Perez stünde also im Gegensatz zu *allen* diesen Auffassungen. Mit Molina teilt er zwar den Primat der Erkenntnistheorie; diese ist jedoch eine andere als diejenige Molinas: Statt eine *supercomprehensio* vertritt er die intentionale Präexistenz. Und *diese* ist der zureichende Grund für das mittlere Wissen Gottes, wie wir noch genauer sehen werden.

Ein solcher zureichender Grund ist immer ein Problem für den programmatischen Antideterminismus der *scientia media*. Auch Leibniz erklärt apodiktisch, wenn Gott keinen zureichenden Grund für freie Handlungen angeben könne, dann sei es um die *scientia media* schlecht bestellt. Sie sei dann hinfällig oder zumindest unvollkommen. Für Leibniz müßte die Angabe nach dem Prinzip des Mechanismus verlaufen. Da nach den Autoren der *scientia media* in denselben Umständen der eine die Gnade annehmen, der andere ablehnen kann (was gewissermaßen gegen das *principium identitatis indiscernibilium* verstößt), lasse sich aber kein zureichender Grund angeben.<sup>464</sup> Ein bloß empirisches Wissen, wie in einem Spiegel, ohne Angabe zureichender Gründe, befriedigt Gott nach Leibniz nicht.<sup>465</sup> Als Calculator muß er nicht nur die Ergebnisse *ablesen*, sondern auch *errechnen* können und sie so auch aktiv determinieren.<sup>466</sup> *Si Deus calculat, fit mundus.*<sup>467</sup> Das

<sup>460</sup> Wenn das reicht, könnte man sich freilich fragen, ob dann nicht die Präsenz der einfachen Handlung reicht und ob dann nicht der theoretische Aufwand mit der Hypothese überflüssig wird.

<sup>461</sup> So sagt auch Suarez in anderem Zusammenhang: *enuntiationes [...] potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi potest ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras. Disputationes Metaphysicae* 31, 12, 40 (Hervorhebungen von mir).

<sup>462</sup> So zumindest der junge Vazquez: *veritas futurorum est sufficiens ratio cognoscendi*; zitiert nach Stegmüller (1935) S. 1294.

<sup>463</sup> Also auch nicht Gottes Wahl der Umstände usw., die die menschliche Wahl ebensowenig determiniere, wie die Logik. Vgl. *Concordia* 4, 50, 15.

<sup>464</sup> *Petrus tunc reieciurus esset gratiam, Paulus vero accepturus [...]. Secundum autores scientiae mediae non posset DEUS rationem reddere sui pronuntiatum, nec mihi explicare.* Couturat S. 26. Indifferenzfreiheit und Prinzip vom zureichenden Grund sind eben *a priori* unvereinbar. Couturat S. 25. *Quaero porro an DEUS huius sui pronuntiali rationem reddere possit, ita ut me quoque posset reddere scientiam huius eventus. Si dicimus id DEUM non posse, imperfecta erit scientia; si dicamus id DEUM posse, manifeste eversa erit scientia media. [...] vel quis futurum sit datae alicuius machinae effectus, si datis rebus ac viribus applicetur.* Couturat S. 26.

<sup>465</sup> Couturat S. 26.

<sup>466</sup> Leibniz fühlt sich hier im Einklang mit Scotus; Couturat S.27. [...] *quae scientia pure empirica est, nec Deo ipsi satisfaceret, quia rationem, cur hoc potius quam illud in speculo repraesentatur, non intelligeret. Quemadmodum is qui in tabulis calculatis invenit numeros, non vero ipse eos calculare potest.* Couturat S. 26.

Prinzip vom zureichenden Grund wird also in gewisser Weise mathematisiert. Zwar schreibt Leibniz: *Hoc principio non indiget Arithmetica et Geometrica*, er fährt aber fort: *sed indiget Physica et Mechanica*; und da diese letzteren angewandte Mathematik sind, ist das Prinzip vom zureichenden Grund ebenfalls mathematisiert und entspricht dem mechanischen Kräfteparallelogramm.<sup>468</sup>

Für Leibniz ist also der zureichende Grund für das göttliche Wissen identisch mit den von ihm gesetzten zureichenden Gründen für die Willensentscheidung des Menschen. Für die Jesuiten hingegen ist der Mensch nicht nur nicht von zureichenden Gründen bestimmt,<sup>469</sup> er kann sich auch in Grenzfällen ohne solche entscheiden: Anders als bei Leibniz kann sich ja für die meisten Jesuiten „Buridans Esel“ sehr wohl entscheiden. In der folgenden Passage, in der Ruiz eine ganze Reihe von Lösungsansätzen hierfür klassifiziert, ist die ganze Terminologie der *ratio sufficiens*, des *potius quam* und des *rationem reddere* bereits voll da:

[...] *triplicem intelligi posse rationem, ob quam voluntas hoc potius eligit quam illud. Prima ratio ita necessario inferens hanc electionem, ut impossibile sit, illam omittere. Et hanc rationem reddi, repugnat exercitio libertatis [...]. Secunda ratio intelligi potest, ob quam voluntas recte et prudenter eligit, ita ut rationis auctori, poscenti rationem, possit sufficientem rationem reddere. Haec ratio neque repugnat libertati, neque requiritur ad libertatem. Tertia ratio intelligi potest, ob quam voluntas posset hoc velle potius, quam illud; simulque possit illud velle potius quam hoc. Huiusmodi ratio est, quae sola requiritur, et sufficit ad libertatem. (Weil er auch ein kleineres Gut wählen kann.) [...] Reddere autem rationem determinantem ad hanc electionem potius, quam oppositam, erit contrarium libertati, ut saepe diximus.*<sup>470</sup>

„*Ratio sufficiens*“ kann aber andererseits auch im Gegensatz zur *ratio necessaria* gebraucht werden. Nach S. Mauro braucht ein vernünftiges Vermögen wie der Wille immer ein *ratio sufficiens*; diese kann aber bei der Auswahl zwischen verschiedenen starken Motiven durchaus das *schwächere* sein. Die *ratio sufficiens* ist dann, ganz im Gegensatz zu Leibniz, gerade nicht *überwiegender* Grund. Überwiegende Gründe ergeben sich nur innerhalb *derselben Art* von Gründen (ganz wie bei Mauros Lehrer Pallavicino); dann nämlich umschließt der stärkere Grund den schwächeren, während dies bei verschiedenartigen Gründen nicht der Fall ist. So sind z.B. die Gründe für Ehe und Zölibat zwar beide ehrenhaft, aber von verschiedener *Art* der Ehrenhaftigkeit (*honestas specie diversa*). Deshalb könne die Ehe dem

<sup>467</sup> Das hat ältere Wurzeln. Kepler spricht z.B. vom *Creator aeternam exercens geometriam*. Bei Leibniz aber ist diese Geometrie nicht räumlich-anschaulich, sondern entspricht den Erzeugungskalkülen für Körper in der analytischen Geometrie; vgl. Blumenberg (1966) S. 394f.

<sup>468</sup> GP VII, S. 309.

<sup>469</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 545bf.

<sup>470</sup> Ruiz (*De Sc.*) S. 546a.

Zölibat sogar aus dem zureichenden Grund der Ehrenhaftigkeit vorgezogen werden.<sup>471</sup>

Das Prinzip vom zureichenden Grund ist eine Variante der Grundfigur des Konditionals,<sup>472</sup> die nicht erst in der *scientia media* an Bedeutung gewann, sondern beispielsweise auch dem Nominalismus dazu diente, analytischen Aussagen über das Wesen der Dinge ihren ontologischen Stachel zu nehmen. Daß „der Mensch“ ein vernünftiges Lebewesen ist, heißt nur: „Wenn etwas ein Mensch ist, dann ist es ein vernünftiges Lebewesen“. Das Denken merzt so durch hypothetische, auch den Raum des Kontrafaktischen umschließende Formulierungen seine *ontological commitments* aus.<sup>473</sup> Das Denken im Raum des Kontrafaktischen, des bloß Möglichen, ist zugleich eine Entlastung gegenüber der verschärften Kontingenz der Welt unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Schöpfungswillkür, denn das bloß Mögliche ist ja zugleich das *notwendig* Mögliche. Bei Nikolaus von Autrecourt dient der Konditional zur Stabilisierung gegenüber der Möglichkeit der Täuschung im Bereich der Wahrnehmung dieser kontingenten Schöpfungswirklichkeit. Sicher und damit 1. Prinzip ist für ihn allein der Satz: *Si A est, est A*.<sup>474</sup> Damit projizierte er zugleich eine Universalwissenschaft aus einem höchsten Prinzip.<sup>475</sup>

Bei Descartes wird die Spekulation im Bereich des Möglichen dann mathematisiert: Die *mathesis universalis* ergründet die Grundstruktur der Welt im allgemeinen. Bei Leibniz aber wird genau dies durch das Prinzip vom zureichenden Grund zur Ergründung jeder *bestimmten* Welt, da jede dieser Welten *durchgängig*, und nicht nur in der allgemeinen Struktur, von diesem Prinzip bestimmt ist.<sup>476</sup> Hier dient also die Formulierung konditionaler Zusammenhänge nicht mehr der *Flucht* aus der Kontingenz, sondern der *Rationalisierung* ebendieser Kontingenz.

Daß eine solche Rationalisierung auch durch die gleichzeitig entstehende mathematische Naturwissenschaft stattfindet, ist unmittelbar einsichtig. Auch sie entdeckt notwendige Zusammenhänge in einer kontingenten Welt. Auch für Thomas hat die „*ratio sufficiens*“ bereits einen spezifischen Sinn

<sup>471</sup> Mauro (1687) II, S. 67b. *Quia voluntas est potentia rationalis, non potest eligere et praeferre obiectum, nisi intellectus proponat sufficientem rationem illud eligendi, ac praeferendi alteri. [...] Intellectus licet non possit proponere rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque praeferendi maiori, potest tamen proponere rationem sufficientem praeferendi minus bonum maiori. [...] proponat rationem sufficientem eligendi A prae B, seu talis ratio sit maior, quam ratio eligendi B, seu sit minor. Ebenda. (Hervorhebung von mir).*

<sup>472</sup> Vgl. auch die Beobachtung Heideggers: *Der Grund verlangt, überall so zum Vorschein zu kommen, daß alles im Bereich dieses Anspruches als eine Folge erscheint und d.h. als Konsequenz vorgestellt werden muß.* (Heidegger (1957) S. 54, Hervorhebung von mir).

<sup>473</sup> Ähnliches hatten wir bereits oben für Suarez gesagt. Und dasselbe gilt natürlich für den zitierten Vorschlag Kripkes: Wenn Hesperus existiert, dann ist Hesperus Phosphorus.

<sup>474</sup> Vgl. De Muralt (1991) S. 286; vgl. auch die Briefe des Nikolaus v. Autrecourt, ed. Imbach/Perler (1988), die von der Konsequenzlogik als Grundmotiv durchzogen sind.

<sup>475</sup> Vgl. De Muralt, ebenda; Pinborg (1972) S. 80 und Maier (1952) S. 259.

<sup>476</sup> Vgl. auch Blumenberg (1965) S. 97f.

innerhalb der Naturphilosophie: Sie ist das Gegenstück zur bloß hypothetischen Beweisführung der „Astrologen“. Letztere können die Phänomene der Himmelsbewegungen nicht endgültig erklären, die eigentlichen Ursachen entziehen sich; die von den Astrologen angegebenen Ursachenmodelle (z.B. Epizyken- und Epizentertheorien) besitzen daher nur den Charakter einer Hypothese: *radici iam positi* könne sie die *salvatio apparentiae* leisten; aber dies bleibt eine Setzung.<sup>477</sup> Die tatsächliche Existenz der Ursachen und das Wesen der Sache selbst, auf die die *ratio sufficiens* zielt, erreichen sie nicht.<sup>478</sup>

Im Nominalismus wird die Unerkennbarkeit der wahren Ursachen noch verschärft. Mit der Undurchschaubarkeit der Schöpfungsordnung nimmt aber auch die Undurchschaubarkeit der Schöpfungsabsichten des Schöpfers zu. Der Schöpfer wird zum *Deus absconditus*. Sicherheit bietet demgegenüber nach der Lehre Luthers nur das Wort,<sup>479</sup> d.h. die Offenbarung, die nun den Platz der *ratio sufficiens* einnimmt. Thomas hingegen verstand die Offenbarung noch ganz im Gegenteil analog zu den Hypothesen der Astronomen: Die Phänomene erklären sich, wenn man die Offenbarung annimmt; eine *ratio sufficiens* aber, die von der Schöpfung auf die Offenbarung schließen ließe, gebe es nicht.<sup>480</sup>

Den Reformatoren steht der Erkenntnisoptimismus der Renaissance-Naturphilosophie gegenüber. Gemeinsam ist beiden aber die Auffassung einer gewissen Unmittelbarkeit der *causa prima* gegenüber ihrer Schöpfung: In der Renaissance-Philosophie als pantheistische Neigung (deutlich bei G. Bruno), in der Reformation als Unmittelbarkeit der Offenbarung, die jede vermittelnde Instanz ablehnt, sowie in Gestalt des *servum arbitrium*, wo die *causae secundae* das Feld räumen müssen, und schließlich auch in der Ubiquitätslehre.<sup>481</sup>

Ganz anders nun die Jesuitenscholastik. Hier werden die *causae secundae* aufgewertet und stabilisiert gegenüber der *causa prima*. Das gilt nicht nur für den freien Willen. Die Zweitursachen erheben jetzt einen rechtlichen Anspruch („*exigentia*“ oder sogar „*ius inimpedibilis*“) auf den göttlichen Konkursus.<sup>482</sup> Die niederen natürlichen Ursachen ihrerseits sind in ihrem

<sup>477</sup> *Summa Theologica* I, 32, 1 ad 2. Dies Problem wird dann in der Renaissance-Naturphilosophie ausgiebig diskutiert in den Kommentaren zu Aristoteles' *De partibus animalium* I, 639 b 5ff. Der bekannte Satz Newtons: *Hypotheses non fingo*, der sich auf diese Zusammenhänge bezieht, ist implizit die Behauptung, eine *ratio sufficiens* für diese Phänomene gefunden zu haben.

<sup>478</sup> Ebenda.

<sup>479</sup> Vgl. Blumenberg (1965) S. 70f. und S. 75f.

<sup>480</sup> *Summa Theologica* I, 32, 1 ad 2.

<sup>481</sup> Auch Newtons Lehre vom Raum als *sensorium Dei* mag noch damit zusammenhängen; vgl. Blumenberg (1965) S. 39.

<sup>482</sup> ... auch wenn von theologischen Absolutisten betont wird, daß Gott dies auch verweigern könnte (*Deus potest vincere exigentiam cuiuslibet entitatis creatae*), andernfalls gäbe es kein Argument mehr gegen Durandus, der den Immediat-Konkurs leugnete; nach Durandus ist die Kreatur ohnehin unabhängig von Gott und seinem absolutistischen Eingreifen. [...] *neque ergo ulla*

Wesen und in ihren Wirkungen in Form einer *ratio sufficiens* erschließbar, die Welt verhält sich rational und ist durchsichtig auf die Schöpfungsabsicht hin (insofern ist man mit dem Erkenntnisoptimismus der Renaissancephilosophie einig).<sup>483</sup> Insbesondere die Ruizschule (die allerdings von anderen Jesuiten hierfür getadelt wird) sucht nach Konvenienzbeweisen und zureichenden Gründen dafür, warum sich die Dinge so und nicht anders verhalten. Das setzt zum einen voraus, daß Gott sich rational verhält und immer das Vernünftigere/Bessere wählt;<sup>484</sup> zum anderen aber setzt es ein Kalkül über die *ganze* Welt in ihren Zusammenhängen voraus. Angesichts dieser Aufgabe ist freilich auch Ruiz skeptisch gestimmt.<sup>485</sup>

Leibniz hat sich in diesem Zusammenhang explizit für Pallavicinos illuministische Gewißheitsaxiome<sup>486</sup> als Vorformen des Satzes vom Grund interessiert, sie aber wegen bloß „moralischer“ Evidenz abgelehnt. Letzteres zeigt, daß der bei Leibniz mit dem Prinzip vom zureichenden Grund korrelierte Begriff der moralischen Notwendigkeit nicht jesuitisch als bloße Wahrscheinlichkeit verstanden werden darf. Er unterscheidet sich von der „Metaphysischen Notwendigkeit“ (auch dieser Begriff jesuitisch und bei Esparza dem leibnizschen entsprechend) nicht durch eine geringere Gewißheit (zumindest nicht für eine Art Laplaceschen Dämon).<sup>487</sup>

Pallavicino hingegen sieht Gott völlig voluntaristisch handeln; Naturgesetze haben eine statistische Wahrscheinlichkeit; der Mangel an Gewißheit wird substituiert durch eine dem Menschen eingegossene Illumination, die ihn in seinem Urteil bestärkt und es fundiert. Obwohl diese Gewißheit von der Sache her eigentlich nicht besteht, soll dergleichen aber ausdrücklich nicht eine Täuschung genannt werden.<sup>488</sup>

*substantia creata, neque ulla naturalis virtus hoc est nullum accidens naturale potest habere ius inimpedibile ad operandum, quale ius ponebat Durandus, dum negabat necessitatem divini concursus*; Pallavicino (1653) S. 187b.

<sup>483</sup> Während die Renaissance jedoch mehr mathematisch-intuitiv denkt (ähnlich wie dann auch Descartes), ist die Grundform der *ratio sufficiens* der *Syllogismus*, ihr Modus die „moralische“ (oder „physische“) Notwendigkeit. (s.u.).

<sup>484</sup> Daß Schepers (1965) S. 349, die *necessitas ad optimum* bei Leibniz als ontologische Explikation des Satzes vom zureichenden Grund versteht, läßt sich also auch von daher rechtfertigen.

<sup>485</sup> Vgl. Knebel (1991/2) S. 15f.

<sup>486</sup> [...] *inserir ipse Deus nostris mentibus maiorem vel minorem probabilitatem de illa parte. [...] Neque dicas, id esse non tam philosophari quam divinare*; Pallavicino (Ass.) V, S. 288. Das funktioniert natürlich nicht mehr, wenn diese Illumination sich auf ganze Mengen möglicher Welten erstreckt, deren Ordnungen anders beschaffen sind: *potuisset enim Deus facere decretum imperans sibi actum ex. g. volendi conservationem mundi, et perpetuum cursum solis in omnibus aliis mundis possibilis, qui continerentur in aliqua certa collectione finita sub hac conditione: „si hunc aut illum ex praedictis mundis creaverit, excepto uno vage sumpto, ad quem decretum illud conditionale imperatum non extendatur“; et rursus discernere absolute non creare alium mundum quam unum ex ea collectione. Positis his duobus decretis et posita creatione huius mundi quem de facto creavit, iam probabilissimum fit hunc mundum conservandum esse in perpetuum*. Pallavicino (Ass.) V, S. 291f.

<sup>487</sup> Vgl. hierzu auch Knebel (1992/2) S. 203 und S. 199f.

<sup>488</sup> Pallavicino (Ass.) II, S. 475f.



Hier wird der Satz vom Grund aus epistemischen Motiven entwickelt (wie prognostiziere ich Handlungen anderer?), nicht eigentlich als Entscheidungstheorie für den Handelnden selbst, wie dann besonders bei Leibniz. Diese epistemischen Probleme gehören zur jesuitischen Metaphysik der göttlichen und menschlichen Willensfreiheit und der von ihr abhängigen Probleme: Fast alle zentralen Probleme der Jesuitenscholastik hängen ja von den Problemen der Willensfreiheit und der von ihr begründeten Probleme ab: *scientia media*, Glaubensakt, Gnadentheologie, Schöpfungs- und Erlösungslehre und auch der Begriff des Naturgesetzes. Auch das Naturgesetz ist ja von einem Willen abhängig: von dem Gottes. Der Wille Gottes und seine Berechenbarkeit begründet die Wahrscheinlichkeit des Eintretens von Ereignissen für das Wissen des Menschen. (Umgekehrt war im Zusammenhang mit der *scientia media* zu fragen, was die Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens von unseren Handlungen begründet.) Der Optimismus, den z.B. Perez vertritt, bedeutet im Fall des menschlichen Wissens, daß Gott die Welt so einrichtet, daß der Mensch die zureichenden Gründe dafür erkennt, daß und wie alles auseinander folgt.<sup>489</sup> Dagegen verteidigen die „Absolutisten“ die göttliche Willensfreiheit: Konditionale, die Naturgesetze formulieren, sollen ihrer Meinung nach nur konkomitante Verhältnisse ausdrücken.<sup>490</sup> Für die Optimisten muß daher die Frage sein: Was ist der zureichende Grund für unsere Prognosefähigkeit gegenüber naturalen Ereignissen, wie funktioniert Induktion? Und wie ist sie fundiert in Gottes freier Herrschaft über die Welt und welchen Rechtsschutz genießt diese Welt gegenüber Eingriffen göttlicher Willkür?<sup>491</sup>

Für einen Absolutisten wie Lugo besteht hier gar keine Nötigung Gottes, den Ansprüchen der Dinge zu willfahren; es sei aber rational, Normalität zu vermuten—so wie man beim Sakrament im Zweifel die Gültigkeit vermutet.<sup>492</sup> Auch Aldrete sieht hier keinen Rechtsanspruch,<sup>493</sup> sondern nur eine statistische Gesetzmäßigkeit, die in jedem Einzelfall versagen kann. Esparza dagegen sucht und findet eine Nötigung für den göttlichen Willen: Sie liege

<sup>489</sup> [...] *semper enim ratio humana in superioribus reperiet causam, quare sibi persuadet talem effectum sequi potius, quam non sequi. Ea autem est Dei bonitas, ut nolit hominem falli; sed potius ita operatur, ut ratio humana progrediens a prioribus propter connexionem quandam prioris cum posteriori, quae connexio aliquando fundat consequentiam infallibilem metaphysice, aliquando physice infallibilem, aliquando probabilem.* Perez I, S. 300a. Nach Esparza setzt dies die göttliche Wahl des je Besseren voraus: Wäre Gott indifferent, und wäre für ihn alles gleich (wie für Alarcon und Aldrete), so gäbe es auch bei den *causae secundae* keinen Grund, warum eher A als non-A, A statt B usw. auf einen gegebenen Zustand folgen sollte. Esparza (1685) S. 69a/b und S. 71b.

<sup>490</sup> Doyle (1953) S. 34.

<sup>491</sup> Ich folge, wo nicht anders angegeben, in der Darstellung der folgenden Positionen dem Aufsatz von Knebel (1992/2), auf den ich im übrigen für die Details verweisen kann.

<sup>492</sup> Vgl. auch Derkennis (1655) S. 201.

<sup>493</sup> Schädigungen durch Wunder müssen also nicht kompensiert werden, Aldrete (1652) I, S. 19a/b. Problematisch wird es, wo es auch bei langer Induktion keine Normalität gibt, sondern nur eine statistische *aequilibras*. Ebenda S. 200f.

zwar (anders als bei Leibniz)<sup>494</sup> nicht in einer habituellen Selbststabilisierung des göttlichen Handelns (die gibt es nicht), aber die göttliche Weisheit verlange von seinem Willen, die *exigentia* nur selten zu mißachten, und dies dann wenigstens zu kompensieren. Für Aldrete hingegen besteht auch die Möglichkeit von häufigen Wundern (Seltenheit ist nur ein akzidentelles Merkmal von Wundern). Sein Schüler Bernaldo de Quiros sieht entsprechend auch in Zufallsereignissen keinen Abfall von Normalität, sondern Normalität und Zufall entspringen gleichermaßen dem Willen Gottes, der die eine auf Häufigkeit festlegt, und die andere auf Seltenheit. Bei Perez werden diese Probleme ontologisiert: Der Ausschluß übernatürlicher Ereignisse findet durch sogenannte *modi exclusivi* statt, die das Einzelding und sein Verhalten gegen absolutistische Eingriffe Gottes wappnen und so Naturgesetzlichkeit stabilisieren:

Wie S. K. Knebel gezeigt hat, läuft insbesondere seit Perez<sup>495</sup> die Stabilisierung der *causae secundae* in Gestalt des Naturgesetzes über den Begriff der *doppelten Negation*: Das Naturgesetz negiert den negierenden Eingriff der Übernatur in die nach dem Prinzip der „physischen“ Notwendigkeit organisierte *potentia ordinata*. Übernatürliche Eingriffe, wie das Wunder, werden aus der, wie man sagen könnte, *natura pura* des Naturgesetzes ausgeschlossen. Damit wird der Weltzusammenhang gegen jeden theologischen Absolutismus (Gott als Willkürherrscher) stabilisiert, ohne freilich Wunder auszuschließen. Leibniz tut noch ein übriges, indem er auch noch die Übernatur, die Gnade und die Wunder in den natürlichen Zusammenhang integriert. Nicht nur ist all dies immer schon als Eigenschaft den Monaden inhärent, es funktioniert dies alles auch bruchlos nach dem Prinzip vom zureichenden Grund. Das Wunder enthüllt nur eine tiefere Gesetzmäßigkeit, eine höhere Rationalität,<sup>496</sup> durchbricht aber den Zusammenhang nicht. Der jesuitische Dualismus verschwindet, indem beides durch das Prinzip vom zureichenden Grund kohärent gemacht wird.<sup>497</sup> Bei den Jesuiten wird dieser Zusammenhang dagegen nicht über das Prinzip vom zureichenden Grund hergestellt, sondern durch wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen, wovon später die Rede sein wird. Bei Perez geschieht diese Stabilisierung in der Weise, daß bei der besagten doppelten Negation die zweite Negation als schwache Entität (*debilissima entitas*) hypostasiert wird: Es handelt sich um einen „ausschließenden Modus“ (*modus*

<sup>494</sup> Naturgesetze sind für Leibniz Gewohnheiten (*coutumes*) Gottes; GP IV, S. 432.

<sup>495</sup> Knebel zitiert an Perez angelehnte Formulierungen noch aus dem 18. Jahrhundert; Knebel (1992/2) S. 192. Wenn Franz von Baader die göttliche Liebe als Negativität gegen das Negative in der Kreatur charakterisiert (Sämtl. Werke XIII, S. 62f.; vgl. auch Hübener (1985) S. 105), dann ist mit letzterem allerdings das Böse in der Kreatur gemeint, nicht die Natur, die Perez geradezu als Demut (*humilitas*), als Sich-Bescheiden in den natürlichen Grenzen versteht.

<sup>496</sup> Z.B. *Discours de Metaphysique* § 16 und *Theodizee* § 207 (GP VI S. 240f.). Die Wunder sind bereits im Totaldecret (s.u.) enthalten: *ex primis Legibus seriei essentialibus sine exceptione veris, quae totum scopum Dei in eligendo universo continent, atque adeo etiam miracula includunt* (Couturat S. 19). Naturgesetze haben nur die untergeordnete *necessitas physica* (auch ein jesuitischer Begriff): *derivari possunt subalternae Leges naturae, quae Physicam tantum habent necessitatem, quibus non nisi miraculo ob intuitum alicuius causae finalis potiores derogatur* (Couturat S. 19). Moralische Notwendigkeit hingegen hat das Trägheitsgesetz (ebenda S. 22).

<sup>497</sup> *C'est pourquoi si nous comprenons dans nostre nature tout ce qu'elle exprime, rien ne luy est suraturel, car elle s'etend à tout; un effect exprimant toujours sa cause, et Dieu estant la veritable cause des substances. Discours de Metaphysique* § 40. (Hervorhebung von mir).

*exclusivus*),<sup>498</sup> der die Dinge gegen übernatürliche Eingriffe so panzert, daß er wirklich nur noch für eine unendliche Macht zu durchbrechen ist. Das ist aber kein Aufstand gegen die Übernatur, sondern im Gegenteil ein eingeborener, spontaner Gehorsam und eine demütige Bescheidung in den eigenen Grenzen.<sup>499</sup>

Sieht man diese so modifizierten Einzeldinge untereinander verknüpfte an, so ergibt sich das universale Naturgesetz;<sup>500</sup> das Naturgesetz ist ein universalisierter *modus exclusivus*. Dieser durchaus originelle perezianische Gedanke verweist überdies auf Perez' Neigung zu Universalisierungen.<sup>501</sup> Dies ist im übrigen auch eine Antwort auf einen Einwand Izquierdos, der hier eine Flut von Einzelnegationen befürchtet. Nach Perez genügt aber demnach eine einzige, universale Negation (*modus universalissimus exclusivus omnis accidentis supernaturalis*).

Jeder übernatürliche Eingriff ist mit diesem Naturgesetz „inkompossibel“.<sup>502</sup> Der Begriff der Inkommpossibilität hat eine spezifische Okkurrenz gerade im Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, wie wir schon (z.B. bei Petrus Aureoli) gesehen haben.<sup>503</sup> Hier ist Inkommpossibilität aber nicht logische, sondern physische Unmöglichkeit, die sich über den Begriff des Naturgesetzes ergibt. Russells Versuch, logische Unmöglichkeit in der physikalischen Unmöglichkeit zu fundieren (s.o.), würde daher von Perez zurückgewiesen werden.

In den Zusammenhang dieser Diskussion gehen neben verschiedenen Notwendigkeits- und Möglichkeitsbegriffen im übrigen auch statistische Probleme und solche der induktiven Erfassung des Naturgesetzes ein. Hier liegt eine direkte Quelle von D. Hume, wie S. K. Knebel zeigen konnte.<sup>504</sup>

<sup>498</sup> Der Modus-Begriff entstammt wohl vor allen Dingen der suarezianischen Ontologie. Er hat den Sinn, einem Gegenstand intrinsische Eigenschaften zusprechen zu können, ohne daß diese ihm inhärieren müßten; das entspricht der leibnizschen Tendenz, alle Eigenschaften zu intrinsischen zu machen. Es handelt sich übrigens *nicht* um die disjunktiven Modi des Duns Scotus, sondern um solche des *endlichen* Seienden, und zwar als *per seitas*, *dependentia*, *limitatio* etc. Honnefelder (1990) S. 243f.

<sup>499</sup> *Videtur itaque natura humilitate quadam et oboedientia innata atque spontanea, ut ita loquar, intra suos fines se continere.* Perez II/III, S. 74b. Wobei seine Lehre von der Positivität der Begrenzung von Petrus Aureoli genommen zu sein scheint; vgl. Knebel (1992/2) S. 193f. und s.u. Vgl. aber Pallavicino (Ass.) S. 324: *finis vero dicit negationem ulterioris extensionis. Quapropter reipsa „infinitum“ non est nomen negativum nisi grammaticaliter, sed philosophice positivum: negat enim negationem adeoque, adeoque affirmat.* (Hervorhebung von mir).

<sup>500</sup> ... wobei alles nicht dem Willen entspringende einer *fatalis necessitas* unterliegt; ebendies nennt er „natürlich“ (*naturalis*); Perez II/III, S. 69bf. Das Naturgesetz hat also (als Modus) eindeutig eine ontologische Grundlage; „es gibt“ also Naturgesetze (auch wenn diese nicht die Dinge konstituieren, sondern umgekehrt). Die theologischen Absolutisten gestehen ihnen nur eine innermentale Existenz zu (Pallavicino, Bernaldo de Quiros). Knebel (1992/2) S. 204f. Die heutige Physik hat auf diese Frage keine Antwort. Vgl. hierzu auch Specht (1987).

<sup>501</sup> Daß dies neben den Einzelmodi noch durch eine *modus universalissimus exclusivus omnis accidentis supernaturalis* zum Ausschluß der unendlichen Möglichkeiten des Übernatürlichen geschieht, erinnert an die z.B. *scientia media universalissima*. Man könnte hier eine spezifisch perezianische Denkstruktur vermuten, die auf Universalisierungen, umgreifendes Erfassen und Totalkalküle geht.

<sup>502</sup> Perez II/III, S. 74b. Das Übernatürliche als inkompossibel zu verstehen, macht dieses nach De Lubac in dieser Zeit zum Sonderfall des Wunders, statt daß letzteres ein Zeichen für ersteres wäre. De Lubac (1971) S. 268.

<sup>503</sup> So hatte ja auch Petrus Aureoli jedes Wunder und die Inkarnation als *impossibile* mit der *potentia ordinata* bezeichnet (s.o.).

<sup>504</sup> Vgl. Knebel (1992/2), dem ich hier in vielem gefolgt bin. Wenn dies wirklich die Quelle Humes ist, könnte man sagen, daß sowohl der Skeptizismus als auch der Rationalismus (via Leibniz und Wolff) ein Erbe der Jesuiten ist. Kant würde Ansätze synthetisieren, die ohnehin eine gemeinsame Wurzel haben. Die entsprechende Vereinseitigung des scholastischen Rationalismus

Insofern wäre also auch die Gesetzmäßigkeit im Verhalten der Dinge aus ihrem natürlichen Wesen zu erklären—die doppelte Negation vorausgesetzt und den freien Willen ausgeschlossen. Das Wesen ist immer ein zureichender Grund, insofern Wesensaussagen in gewisser Hinsicht tautologische bzw. analytische Aussagen sind. Auch von Leibniz wird ja der Satz vom zureichenden Grund zurückgeführt auf explizite (bei Notwendigem) oder implizite (bei Kontingentem) Identität.<sup>505</sup> Alle wahren Aussagen sind Wesensaussagen. Schon vor Leibniz gilt aber: Hat man eine Behauptung auf das Wesen einer Sache zurückgeführt, so hat man eine *ratio sufficiens* angegeben. Das ist eine auch der Scholastik schon geläufige Redeweise. Gehören aber auch die Bewegungsprinzipien zum Wesen einer Sache, so läßt sich der Begriff des zureichenden Grundes mit den naturphilosophischen Diskussionen der Zeit in Beziehung setzen. Bei Leibniz jedenfalls ist die Identifikation von zureichendem Grund und Prinzipien der Mechanik dann eindeutig.

Ist nach Aristoteles Wissen immer *begründetes* Wissen, so ist auch der Syllogismus, in dem die Prämissen die Gründe für die Konklusion abgeben, die eigentliche Form des Wissens. Das Prinzip des zureichenden Grundes behauptet, daß es für jede Konklusion zureichende Prämissen geben müsse, deren Gesamtheit den zureichenden Grund ausmachen. Daß die Spätscholastik den Syllogismus rationalistisch überstrapazierte, großes Interesse an Relations-, Implikations- und Deduktionsverhältnissen hatte und diese auch spekulativ, ja kontrafaktisch ausreizte, scheint deutlich. Nicht zufällig hat dies ja die Reaktion Descartes' und dessen Zuwendung zu Intuition, Urteil und unmittelbarer Evidenz provoziert.<sup>506</sup> Schon vorher scheint sich die spanische Mystik (mit der Descartes nicht nur den Gedanken des *genius malignus* gemeinsam hat) zu der spanischen rationalistischen Scholastik dialektisch verhalten zu haben.<sup>507</sup> Leibniz synthetisiert beides: zureichenden Grund und Intuition. Die Synthese findet im Wissen Gottes statt: Seine *notio completa* von jeder Monade erfaßt den zureichenden Grund alles dessen, was in ihr ist, aber diese *notio completa* ist eine *cognitio „intuitiva“*. Dieses intuitive Wissen ist der zureichende Grund für die Wahrheit der Verknüpfung von

scheint zum Teil eine Frucht der protestantisch-orthodoxen Rezeption gewesen zu sein, von der Kant ausging.

<sup>505</sup> Liske (1993) S. 7.

<sup>506</sup> Das ist für Maritain ein typischer Ausdruck für den *angélisme* des 17. Jahrhunderts (hierher gehören Monadenlehre, *ideae innatae* usw.); Maritain (1984) S. 489-508.

<sup>507</sup> Eigentümlich erscheint es auf diesem Hintergrund, wie sich beides in Gestalt der Theresa v. Avila und ihrem Beichtvater Báñez zusammenfindet. A. Guy (1943) S. 34f. Theresa von Avila forderte ausdrücklich einen gelehrten Beichtvater; eigentlich dialektisch scheint das Verhältnis erst im 17. Jahrhundert geworden zu sein. Spaemann (1963) S. 166 und S. 174 und S. 189f.

Subjekt und Prädikat, denn es *sieht* das Prädikat *im* Subjekt—gewissermaßen ohne den Mittelterm eines Syllogismus.<sup>508</sup>

Das ist aber auch abhängig von der Totalisierung des Prinzips vom zureichenden Grund: Alles hängt mit allem zusammen. Der zureichende Grund für das Sosein einer Monade ist: der Rest der möglichen Welt.<sup>509</sup> Das *Andere* ist ihr Grund und macht ihre Identität aus; zugleich aber ist dies Andere in gewisser Weise das Andere *ihrer selbst*: Diese Totalisierung schlägt nämlich in die Monade zurück: Alle Prädikate sind analytisch, d.h. der zureichende Grund liegt in ihr selbst, sie ist „autark“, eine Welt für sich. Die durch den zureichenden Grund bezeichneten Relationen sind allesamt *interne* Relationen. Wenn dies auch, entgegen Russells Auffassung,<sup>510</sup> nicht notwendig zum ontologischen Monismus führen muß, so führt doch in der Tat diese Universalisierung des Prinzips vom zureichenden Grund letztlich dazu, daß man nichts Einzelnes thematisieren kann, ohne das Ganze mitzuthematisieren. Das Ganze ist das Wahre. Ist aber das Ganze der Grund, und zugleich das Einzelne durch das Ganze definiert, dann verschwindet die Relation von Grund und Begründetem zusammen mit ihren Relata, denn das Begründete ist ja mit dem Grund identisch. Auch der zureichende Grund beschreibt dann genau genommen nur noch das Ganze als *factum brutum*.

Auch in Bezug auf dieses Ganze kann man aber noch einmal fragen, ob es einen zureichenden Grund hat.

Es wäre dies der zureichende Grund, nicht: warum dieses oder jenes eher ist als nicht ist, sondern: warum *überhaupt* alles, d.h. die Welt, existiert. Theologisch gesprochen: Es wäre der Grund, warum Gott die Welt geschaffen hat. Der Grund des Ganzen liegt ja nicht mehr innerweltlich in der *series rerum*, wie Leibniz sagt.<sup>511</sup> Gefragt ist die *ratio totius seriei*.<sup>512</sup> In Bezug auf das Einzelne kennt zwar auch ein Spinoza die Forderung, es müsse jeweils die *ratio sufficiens* für dessen Existenz oder Nichtexistenz angegeben werden können.<sup>513</sup> Für das Ganze aber geht sein Hinweis auf die *causa sui*. Bei Leibniz hingegen hat auch das Ganze noch einen zureichenden Grund.<sup>514</sup> Der zureichende Grund diktiert Gott nicht nur die Zugehörigkeit der

<sup>508</sup> Diese Struktur entspricht der ewiger Wahrheiten: jede Aussage ist (implizit) eine ewige Wahrheit; Leibniz spricht von einer *absoluta omnium rerum necessitas*. Zu diesem Problem: GP VII, S. 309. *Itaque certitudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli DEO nota est, qui infinitum uno intuitu complectitur*. (Ebenda). Das Modell für die *cognitio intuitiva* ist das sinnliche Sehen—auch dieses ist ja nicht schlußfolgernd, sondern bedeutet unmittelbares Gegenwärtigsein.

<sup>509</sup> Gründe im Sinne des zureichenden Grundes sind für Leibniz ja immer nur die *äußeren* Gründe, d.h. *causa efficiens* und *causa finalis*. (Diese sind aber der fensterlosen Monade *inhärent* und treten bei der Konstitution ihres Wesens an die Stelle von *causa formalis* und *causa materialis*).

<sup>510</sup> Russell (1959) S. 58.

<sup>511</sup> *Rationes [...] Mundi latent in aliquo extra mundo, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit*. GP VII, S. 303.

<sup>512</sup> GP VII, S. 310.

<sup>513</sup> *Ethica* I, 11, 2. dem.

<sup>514</sup> Was in gewisser Weise bedeutet, daß das Ganze eben noch nicht das Ganze, d.h. alles, ist.

Prädikate zu den jeweiligen Monaden, sondern auch die Wahl der besten aller möglichen Welten.<sup>515</sup> Diese *ratio* ist allerdings mit ihm selbst identisch, sodaß Gott selbst die *ratio sufficiens existendi* ist.<sup>516</sup> Dasselbe gilt übrigens auch für Perez: *Divina essentia per se ipsum est sufficiens ratio productiva creaturarum*.<sup>517</sup> Insofern gibt es also, wie Russell feststellte,<sup>518</sup> einen zweifachen Gebrauch des Prinzips vom zureichenden Grund: Es begründet erstens, daß die Dinge so sind, wie sie sind, sei es als mögliche oder wirkliche;<sup>519</sup> zweitens, daß sie *existieren* und daß es die Welt überhaupt gibt: *worumb sie ehe seye als nicht seye und ehe als anders seye*.<sup>520</sup> Es geht also um eine kontradiktorische und um eine konträre Alternative. Die konträre Alternative besteht zwischen dem Sosein und dem Andersseinkönnen der Dinge. Die kontradiktorische Alternative könnte man nochmals unterscheiden in die Begründung dafür, daß dieses und jenes (in diesem Zusammenhang/in dieser möglichen Welt) existiert, und daß das aus diesen Dingen bestehende Ganze existiert. Ersteres hat Leibniz mit Spinoza gemein, letzteres aber kommt ihm nur von den Jesuiten.<sup>521</sup>

Der Satz vom Grund verweist die Dinge von sich weg. Der Grund ihres Seins liegt nicht in ihrem Sein selbst, sie sind nicht „ohne Warum“, wie die Rose des Angelus Silesius.<sup>522</sup> Sein ist Begründetsein.<sup>523</sup> Unter dem Vorzeichen christlicher Scholastik ist die *causa prima* dies „Warum“, das selbst allein ohne Grund ist.<sup>524</sup> Die Feststellung, daß die *causa prima* der Grund für die

<sup>515</sup> GP VII, S. 300f. und *Prinzipien der Natur und der Gnade*, GP VI, S. 612.

<sup>516</sup> *De rerum originatione radicali* (1697); GP VII, S. 302.

<sup>517</sup> Perez I, S. 18b. Die göttliche Essenz ist in ihrer Vollkommenheit aber zugleich auch ihr eigener zureichender Grund, indem sie den Defekt der Nichtexistenz ausschließt: *Deinde essentia divina per se est ratio sufficiens et necessaria ad excludendum a Deo omnem defectum*; Perez I, S. 18b.

<sup>518</sup> Russell (1975) S. 30f.

<sup>519</sup> ... wobei der Grund nicht einfach für Dinge, sondern auch für Ereignisse gilt; auch bei Wolff z.B. kann der Eintritt einer Person in ein Zimmer der Grund dafür sein, daß ich den Federhalter weglege und aufstehe; *Ontologie* § 56; vgl. Honnefelder (1990) S. 329f.

<sup>520</sup> Leibniz, ed. Stein S. 352 (AA I, 6, S. 544).

<sup>521</sup> Davon wird im letzten Teil die Rede sein.

<sup>522</sup> *Die Ros ist ohn' warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*. Zitiert von Heidegger (1957) S. 68. Für Heidegger ist dies allerdings eine Beispiel für die Gegenständlichkeit für das Bewußtsein, die die Gründe noch einmal „zurückgibt“—die kantische Spielart des Satzes vom Grunde. (Ebenda S. 126f.). Die Wurzel sieht er in Descartes. (Ebenda S. 195). Die Mystik des Angelus Silesius könnte aber vielleicht besser als der Versuch betrachtet werden, die rationalistische Frage nach dem zureichenden Grund zu sistieren.

<sup>523</sup> Ist diese Begründung selbst wieder der Hinweis auf eine endliches Seiendes, so kann man mit antiessentialistischem Impetus finden, daß hier Sein durch Seiendes erklärt wird, ähnlich dem aus dem *possibile logicum* hervorgehenden leibnizschen Essentialismus, der das Sein der Substanz durch ihre für das Denken leichter kalkulierbaren Prädikate substituiert. Sein und Denken werden auf Kosten des Seins zur Deckung gebracht. Metaphysik wird Logik. (Vgl. auch, differenzierend, Burkhardt (1980) S. 400-405).

<sup>524</sup> So aber auch Leibniz; GP VII, S. 289. Sucht man auch noch für die *causa prima* nach einem zureichenden Grund, dann gelangt man zur spinozistischen *causa sui*, oder zum

Dinge ist, beantwortet aber nicht die Frage, ob Gott einen Grund hatte, diese Dinge zu schaffen. Mit dem Hinweis auf die *causa* ist die Frage nach der *ratio* noch nicht beantwortet.<sup>525</sup> Die Antwort auf diese Frage bewegt sich zwischen den Alternativen des *quia voluit* und des Prinzips vom zureichenden Grund.

Hatte bei den Nominalisten z.B. die Konditionalisierung der Rede von Allgemeinbegriffen die Tendenz zur Hypothesisierung des Wissens und zu einem Absehen von Realität (nicht nur der Universalien) beinhaltet, so hat der als Konditional formulierte zureichende Grund genau die gegenteilige Funktion, er ist realitätsbegründend: Der Satz vom Grund ist der „Satz ins Sein“.<sup>526</sup> Durch ihn gelangt man von der Möglichkeit zurück in die Wirklichkeit. Zugleich wird die Kluft zum *Deus absconditus* überbrückt: Ist die Welt nach demselben Prinzip vom zureichenden Grund entsprungen, nach dem das innerweltliche Geschehen sich organisiert, dann ist auch ein Schluß von der Welt auf Gott bzw. auf die Struktur göttlicher Entscheidungen möglich, wenngleich im Einzelfall nur *aposteriori*.<sup>527</sup>

Hat Gott die Welten vorschriftsmäßig konstruiert, nimmt ihm das Prinzip vom zureichenden Grund die Wahl der zu realisierenden Welt ab. Wenn der skotistische Voluntarismus die naturhaft wirksame Vernunft aus den Entscheidungen eliminiert hatte, um deren Kontingenz zu sichern, dann erfolgt hier die Reaktion: Die Vernunft übernimmt das Geschäft des Willens. Gott entscheidet nicht quasi-absolutistisch, sondern die Dinge fordern von sich her das Sein (*exigentia existentiae*)<sup>528</sup> kraft des Prinzips vom zureichenden Grund, das an die Vernunft Gottes appelliert.<sup>529</sup> (Auch für diese *exigentia*

ontologischen Gottesbeweis: Das göttliche Wesen ist dann der Grund seiner Existenz; das wäre freilich ein logischer, kein ontologischer Grund.

<sup>525</sup> Nach Wolff ist der Grund dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, Ursache ein Ding, welches den (erstgenannten) Grund von einem anderen (innerhalb oder außerhalb der Ursache) in sich enthält. Der Grund bezieht sich auf Dasein und Sosein, die *causa* auf das Dasein allein. *Deutsche Metaphysik* § 29; vgl. Honnefelder (1990) S. 330f.

<sup>526</sup> Vgl. Heidegger (1957) S. 96. Bei Heidegger scheint der Satz ins Sein allerdings selbst grundlos zu sein. – Diese Funktion eines Satzes ins Sein, ist nach Siewerth der eigentliche Entstehungsgrund des Prinzips vom zureichenden Grund. Die *Incubationszeit* des Satzes vom Grund („zweitausenddreihundert Jahre für das Setzen dieses einfachen Satzes“; Heidegger S. 15) im eigentlichen Sinne umfaßt insofern, wie Siewerth bemerkt, nicht 2300 Jahre und entspringt eher dem „Raum einer theologisch begründeten metaphysischen Logik“, nicht einer Seinsphilosophie. Siewerth (1959) S. 171.

<sup>527</sup> Vgl. auch Holze (1991) S. 61.

<sup>528</sup> GP VII, S. 303.

<sup>529</sup> Gehört es zum Wesen bestimmter Dinge, zur besten aller möglichen Welten zu gehören, dann folgt aus ihrem Wesen als zureichendem Grund ihre Existenz; aus Denken folgt Sein, aus Essenz Existenz: *essentiam per se tendere ad existentiam*. GP VII, S. 303. Liske findet die Behauptung einer Begründung der Existenz in der Essenz, und sei es in der Essenz Gottes, für die leibnizsche Philosophie problematisch. Seine Gründe überzeugen mich aber nicht. Die Unendlichkeit der Prädikate, die die Kontingenz retten soll, ist ja nur für eine endliche Vernunft ein Problem, nicht aber für Gott: [...] *tamen resolutione utriusque licet termini indefinite continuata, nunquam tamen pervenitur ad demonstrationem seu identitatem, soliusque DEI est infinitum semel comprehendentis perspicere quomodo unum alteri insit, perfectamque a priori intellegere*

sind übrigens Jesuiten wie Ruiz de Montoya und Perez die Vorläufer, wie wir im letzten Teil sehen werden.)

Ermöglicht also die *ratio sufficiens* den Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, und ist dies wenigstens implizit ein besonderes Anliegen der Jesuitenscholastik, so wundert es auch weniger, daß Perez den ontologischen Gottesbeweis wiederentdeckt hat—ist doch auch dieser bei ihm ein Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, vom Begriff auf die Existenz,<sup>530</sup> und in diesem Fall ist es sogar ein zwingender. Überdies enthält dieser Gottesbeweis die empirisch-optimistische Seite eines Schlusses von der Welt auf Gott: Er allein ist ja nach Perez der zureichende Grund für unser Streben nach Vollendung. Als solcher kann er kein *Deus absconditus* sein. Und beruht der Glaubensakt für Perez zwar auf einer übernatürlichen Gnade, so begründet dies doch nur die *Sicherheit* des Glaubens, der gleichwohl seine Inhalte aus der vernünftig erkannten Wirklichkeit bezieht. Bei Ruiz war es dementsprechend „moralisch notwendig“, daß Gott die wahre Religion mit überzeugenden Kennzeichen ausstattet (s.o.). Das ist zwar nicht prinzipiell neu: Auch für Thomas hat der Gläubige einen zureichenden Grund, ein *sufficiens inductivum* für seinen Glauben,<sup>531</sup> aber es erhält bei einigen Jesuiten eine besondere Akzentuierung.

So hilft das Prinzip vom zureichenden Grund Gott und dem Menschen in Bezug auf Erkenntnis und Entscheidung; es überbrückt die Kluft zwischen *potentia Dei absoluta* und *potentia ordinata* zum Vorteil für beide.<sup>532</sup>

Zugleich aber stabilisiert dieses Prinzip die Welt in sich als geschlossenen Zusammenhang gegenüber Gott, und zwar auch schon im Bereich des Möglichen. Als solches ist es nicht nur eine Brücke von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern stabilisiert umgekehrt auch das Denken im Raum des Kontrafaktischen. Es stützt also nach wie vor die konditionalen Kalküle der nominalistischen Skepsis,<sup>533</sup> d.h. sie unterstützt die von Leibniz favorisierte

*contingentiae rationem quod in creaturis suppletur experimento a posteriori.* Couturat S. 17. Andernorts erscheint es ihm zwar unmöglich, daß die Gott die Wurzel aus 2 kennen sollte, da diese eine Chimäre sei, aber die hier zur Debatte stehende kontingente Sache ist ja keine Chimäre, sonst wäre sie ja nicht möglich, geschweige denn wirklich. Grua S. 367f.

<sup>530</sup> Vom Denken ins Sein; letzteres wäre auch vom cartesianischen Cogito zu sagen, das ja auch ein Sprung vom Denken ins Sein ist. Daß auch Descartes den ontologischen Gottesbeweis wiederentdeckt hat, könnte man damit in Zusammenhang bringen.

<sup>531</sup> *Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum.* *Summa Theologica* II-II, 2, 9 ad 3.

<sup>532</sup> Daß Leibniz durch das Prinzip vom zureichenden Grund den Erkenntnisvorbehalt des Menschen gegenüber der Nachprüfbarkeit des göttlichen Schöpfungsplanes aufgegeben habe, wie Blumenberg meint, ist sicher eine Übertreibung. (Vgl. Blumenberg (1966) S. 394f. und dagegen Hübener (1983) S. 67). Daß *prinzipiell* die Willkür Gottes damit eingeschränkt wird, ist aber sicher richtig; vgl. Blumenberg (1965) S. 36.

<sup>533</sup> ... die bereits, ähnlich wie bei Descartes, die Außenwelt betraf. Vgl. z.B. die Briefe des Nikolaus v. Autrecourt (ed. Imbach/Perler (1980)) oder auch die *cognitio intuitiva rei non existentis*.



Kohärenztheorie der Wahrheit.<sup>534</sup> Im Gegensatz zur Korrespondenztheorie ist ja das Kriterium dieser Wahrheitsdefinition die Kohärenz der Phänomene nach dem Prinzip vom zureichenden Grund<sup>535</sup> bzw. die Klarheit und Distinktheit des in einem *esse obiectivum* Repräsentierten.<sup>536</sup> Daß aber genaugenommen etwas kohärent sein kann, ohne der Wirklichkeit zu korrespondieren, bestätigt den fortdauernd hypothetischen Charakter dieses Denkens. Die Wahrheitsbedingungen kontrafaktischer Konditionale entsprechen dabei denen der Kohärenztheorie. (Im 17. Jahrhundert scheint es übrigens eine Tendenz zu geben, diese Wahrheitsbedingungen auf den *Zusammenhang* der Teile des Konditionals zu beziehen, statt auf den Wahrheitswert der einzelnen Teile; so z.B. Jungius und Keckermann. Keckermann spricht in diesem Zusammenhang von *cohaerentia*.)<sup>537</sup> Auch Esparza kennt schon die Kohärenz als notwendige Bedingung göttlicher Werke und Möglichkeiten; es ist dies genau das oben erörterte Naturgesetz in seiner Verbindung zum Prinzip vom zureichenden Grund. Es garantiert in gewisser Weise also schon bei Esparza die Konsistenz möglicher Welten.<sup>538</sup>

Es ist also naheliegend, auch die *scientia media* in Form von Konditionalen zu formulieren, die *mutatis mutandis* analog dem Prinzip des zureichenden Grundes gebaut sind. Diese Konditionale implizieren ja nicht die Existenz des von ihnen bezeichneten Sachverhaltes. Sie implizieren also nicht die *Existenz* der möglichen Welten außer im Verstand Gottes. Auch dort aber sind sie nur bedingt als wahre Wirklichkeit zu verstehen, sondern eher als bloße Arbeitshypothese Gottes, in dessen kontemplatives Denken insofern ein praktisch-operatives Element Einzug hält.<sup>539</sup> Zugleich denkt auch Gott nach der Kohärenztheorie der Wahrheit. Und Gewißheit gewinnt er zunehmend aus der Reflexion auf die rein formale Struktur von Aussagen, nicht durch deren Inhalt, der immer kontingent und unsicher bleibt. Suarez übernimmt die

<sup>534</sup> Ebenso die dafür relevante Traumproblematik, GP VII, S. 319-322. Kriterium ist in der Hauptsache die Inkommpossibilität der Phänomene.

<sup>535</sup> Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII, S. 319-22 und GP VII, S. 296. Burkhardt (1980) S. 243.

<sup>536</sup> Descartes nach de Muralt (1991) S. 78f. Nach Eschweiler ist der *conceptus obiectivus*, der sich vor die Natur der Dinge legt, das Medium der rationalistischen Spekulation; dies wird dann in die Fläche mathematischer Gegenständlichkeit eingespannt und zum Operationsfeld mathematischer Naturwissenschaft. Eschweiler (1928) S. 313-315.

<sup>537</sup> Vgl. Ashworth (1968) S. 180 und S. 182. In gewisser Weise ist die Kohärenztheorie wohl auch ein Pendant zur sich stabilisierenden Funktionenontologie, wie sie z.B. H. Rombach (1965) beschrieben hat. Die *scientia transcendens* schließt sich zu funktionalen Verbindungen zusammen. Insgesamt schlägt die mit moderner Funktionalität und Operationalität verbundene Logik des Konditionals also auf allen Ebenen durch; Risse (1964) S. 360ff. und S. 367.

<sup>538</sup> [...] *lex naturae* [...] *determinat tamen atque necessitat, ut siquidem creandum sit aliquid, disponantur caetera, prout illi congruit, ne quid existat dissonum, male cohaerens et inordinatum in rerum natura, auctore Deo*; zitiert nach Knebel (1992/2) Anm. 79.

<sup>539</sup> Nach Granado ist die *scientia media* eine *scientia practica*; Granado (1624) I, S. 352f. Nach Navarrete und den Gegnern der *scientia media* ist aber ein solches Wissen nur *eminenter* in Gott enthalten, *formaliter* dagegen nur das Ergebnis; ähnliches gilt für das Verhältnis von *voluntas antecedens* und *consequens*: Ebenda S. 349.

*scientia media* erst, als er für deren unsichere Gehalte eine Absicherung in der formalen Struktur dieser Konditionale und ihrer *veritas determinata* findet (s.o.). R. Feldhay sieht es als spezifisch jesuitisch an, hypothetisches Denken in der frühen Neuzeit zu etablieren. Das gelte für den Schluß *ex suppositione* in Naturphilosophie und Astronomie ebenso wie für Analoges in der *scientia media*. Damit werde der Schluß von der erfahrenen Wirkung auf die Ursache abgelöst durch den Ausgang von einem bloß möglichen Denkprodukt: der Hypothese.<sup>540</sup> Daher rührt die Bedeutung der Logik der Konditionale und des Prinzips vom zureichenden Grund. Praktisch-operativ ist dieses Denken auch insofern, als hier nicht ein erfahrenes Sein *betrachtet*, sondern *antizipiert* wird—so, wie auch das angestrebte Ziel eine intentionale Präexistenz besitzt.

Für den Menschen und seine nicht-kontingente *scientia transcendens* bedeutet das Prinzip vom zureichenden Grund eine Stabilisierung. Und der entsprechende Versuch, die Wirklichkeit nach den Prinzipien des zureichenden Grundes und des Satzes vom Widerspruch rational zu rekonstruieren, ist nicht erst bei Wolff zu finden. Die Gleichordnung des Prinzips vom zureichenden Grund und des Satzes vom Widerspruch, die Leibniz explizit vornimmt,<sup>541</sup> und den Versuch einer entsprechenden Rekonstruktion der Wirklichkeit, kann man nach G. Siewerth schon bei Suarez finden: Das *ens qua ens* habe die *sufficiens ratio formalis* und die zureichenden Prinzipien, um aus ihm die Wirklichkeit rekonstruierend abzuleiten.<sup>542</sup> Andererseits ist es gerade die *scientia transcendens* gewesen, die die Metaphysik zu einer Abstraktion apriorischer Logik gemacht hat (die beispielsweise von der Kausalität abstrahiert), und die nun dieses Prinzips bedarf, um besagter Logik die Hinordnung auf das Dasein zurückzugeben.<sup>543</sup> Zugleich ist dieses Prinzip aber selbst der apriorischen Logik zugehörig.<sup>544</sup>

Und so hat also das Prinzip vom zureichenden Grund immer diesen schillernden Charakter:<sup>545</sup> kontrafaktisches, hypothetisches Denken in sich zu stabilisieren und es zugleich auf das Dasein hinzuordnen und die Kluft zwischen reiner logischer Möglichkeit und aktueller Wirklichkeit zu schließen. Daß die Stabilisierung kontrafaktischer Zusammenhänge die Gestalt

<sup>540</sup> Feldhay (1987).

<sup>541</sup> *Monadologie* § 31ff.

<sup>542</sup> Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 1, 1, 29; Siewerth (1959) S. 131. Dies wäre dann aber nicht die Verwendung des zureichenden Grundes, die Suarez an Vazquez kritisiert (s.o.).

<sup>543</sup> Wobei bei Leibniz das Sein dem Begründetsein in gewisser Weise immer vorangeht: *ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*, und dies *solet appellari DEUS*; GP VII, S. 289. *Possibilitates fundarentur in re actu existente*; [...] *Existentia praevalet non-Existentia*. Freilich nennt Leibniz Gott auch die *ultima ratio rerum*. Aber Gott ist zugleich ein *ens necessarium*, weil sonst für ihn wieder eine *ratio* dafür gesucht werden müßte, *cur potius existat quam non*. (Ebenda).

<sup>544</sup> Siewerth (1959) S. 185-188.

<sup>545</sup> Das gilt nach Liske auch noch für Leibniz, und zwar aufgrund der vielfältigen Verwendung: als logisches Begründungsprinzip, als kausalmechanisches Verursachungsprinzip, als finales Erklärungsprinzip usw.; Liske (1993) S. 9.

möglicher Welten annimmt, wird erst bei Leibniz ganz offenkundig. Jesuitische Konditionallogik und das Prinzip vom zureichenden Grund sind dafür aber die Voraussetzungen, wie wir gesehen haben.

Es ist nun noch zu untersuchen, wie sich diese Zusammenhänge zu den Erkenntnisgegenständen (also den bereits ausführlich untersuchten freien Willensakten) und zum göttlichen Erkenntnissubjekt verhalten. Es fehlt gewissermaßen noch die Erkenntnistheorie, die der *scientia media* und damit letztlich den möglichen Welten zugrundeliegt.

## G ERKENNTNISMEDIUM UND ERKENNTNISGRUND DER SCIENTIA MEDIA

Unabhängig von der logischen Determination der *scientia media* ist also noch die Frage nach dem Erkenntnismedium bzw. Erkenntnisgrund Gottes für diese Klasse von Sachverhalten zu erörtern; dies klang auch bereits an in der Frage nach einem zureichenden Grund für das Wissen Gottes von den freien Handlungen des Menschen.

Das Grundproblem ist eine Quadratur des Zirkels: Gottes Wissen darf nach *scientia-media*-Prämissen nicht Ursache der Dinge sein, und dennoch kann dieses Wissen, da er ja *actus purus* ist, nicht von außen in ihm verursacht werden.

a) Ersteres richtet sich natürlich allgemein gegen die *praedeterminatio physica* und das Vorherwissen in Dekreten. Innerhalb dieser Theorie gibt es freilich auch Unterschiede. Nach Bañez und seinen Schülern und nach Cabrera und Ledesma prädefiniert Gott bestimmte Handlungen nur *ad hoc*, wenn bestimmte Umstände tatsächlich vorhanden sind, nicht aber, wenn diese niemals wirklich existieren (es gibt also keine entsprechenden *kontrafaktischen* Konditionale).<sup>1</sup>

Perez wendet dagegen ein, daß bei bloßer *ad hoc*-Determination keine konditionalen Prophezeiungen möglich wären. So erging z.B. die nach außen unbedingte Prophezeiung des Unterganges Ninives nur *sub conditione*, nämlich: *wenn es sich nicht bekehrt*.<sup>2</sup> Das Ereignis des Unterganges trat nicht ein, dennoch bleibt der Konditional *als kontrafaktischer* wahr.

Spätere Dominikaner und Prädeterministen nehmen aber auch eine Dekretierung kontrafaktischer Konditionale an. Werden diese allerdings schon dekretiert, dann ist die Form des Konditionals nur noch *ex parte obiecti* zu verstehen, während *ex parte subiecti* (nämlich Gottes) alles *unbedingt* feststeht.<sup>3</sup> Wenn Gott freilich auch von solchen Dekreten noch ein entsprechendes konditionales Wissen hat („Wenn Gott es dekretiert, dann ist dieser Konditional wahr“), dann muß auch dieser Konditional wiederum dekretiert werden, *et sic in infinitum*. Das ist nach Izquierdo bei Gott zwar möglich, aber auf überflüssige Weise aufwendig, zumal Gott sich dieser Anstrengung für alle möglichen Welten unterziehen müßte, und das sind unendlich viele.<sup>4</sup> Überdies wäre bei einem Wissen, das auf freien Entschlüs-

<sup>1</sup> So auch noch J. Gretd (1958) II, S. 299.

<sup>2</sup> Vgl. Mastrius (1708, I) S. 308 n. 55f.

<sup>3</sup> *Addunt tamen, illa non seipsa cognosci a Deo, sed in decreto, quod Deus habet circa illa, conditionatum ex parte obiecti, absolute tamen ex parte actus*. Izquierdo (1670) S. 127a. Er nennt für diese Auffassung: Alvarez, Zumel, Nazarius, Zanardus, Gonzalez, den Karmeliter-Kursus, Joh. a S. Thoma u.a.

<sup>4</sup> *Quis credat, Deum (ut praetermittam caetera) ab aeterno praedefinisse sub conditionibus excogitabilibus singulos actus liberos omnium creaturarum rationalium, quae in aliis infinitis*

sen Gottes beruht, das also nicht notwendig ist, das Nichtwissen keine Unvollkommenheit. Weiter könnte Gott durch reine Unterlassung (die ist ja für Izquierdo möglich) die Dekrete unterlassen, was zur Folge hätte, daß die Konditionale weder wahr noch falsch wären; das aber verstößt gegen das *tertium non datur*. Schließlich auch würde die Bekehrung von Tyros nicht durch die Taten Christi geschehen, sondern durch das Dekret—was gegen den bekannten Wortlaut der Schrift ist.<sup>5</sup> Außerdem gibt es auch negative Wahrheiten (d.h. solche über Nichtexistentes), die als negative keine Ursachen (z.B. Dekrete) haben.<sup>6</sup> Nach Izquierdo ist im Gegensatz dazu daran festzuhalten, daß der Wahrheitswert eines Konditionals nicht nur schon vor dem Dekret feststeht, sondern durch ein solches von Gott auch gar nicht mehr verändert werden kann.<sup>7</sup>

Probleme, die von den Jesuiten des weiteren gerne herausgestellt werden, liegen darin, daß Gott dann auch die *actiones materiales* der Sünder entsprechend in einer solchen *praedeterminatio physica* erkennt; Gott kennt also die Sünde, weil er sie vorherbestimmt. Nach Izquierdo würde damit jede äußere Ermahnung, aber auch jede Berechnung des Strafmaßes nach den Umständen hinfällig.<sup>8</sup> Bei Zumel findet diese Erkenntnis Gottes freilich nicht in der *praedeterminatio physica*, sondern in einem bloß zulassenden Dekret statt.<sup>9</sup>

Von dieser Art von Vorherwissen unterscheidet Perez noch einmal sehr bewußt<sup>10</sup> die skotistischen *Dekrete*, die (zumeist) keine präterminierenden Dekrete sind, sondern *konkomitante*. Diese Art von Dekreten beinhaltet aufgrund des eminenten Enthaltenseins des menschlichen Willens im göttlichen, daß sich der Mensch *tatsächlich* dem Dekret gemäß verhalten wird, aber nicht aufgrund eines kausalen Einflusses. Ein solches Dekret beinhaltet keine *scientia media*, sondern nur Effekte, die schon in der *scientia simplicis intelligentiae* enthalten sind.<sup>11</sup>

Diese Art von Konkomitanz liegt auch in der *scientia media* vor, weshalb Perez diese Lösung mit Wohlwollen sieht; entsprechend haben einige Skotisten (Schmising, Montepiloso) *decreti conditionati* angenommen; Philippus

*Mundis possibilibus essent, casu quod illi crearentur; cum tamen absolute nec tales Mundi sint creandi, nec aliqua talium creaturarum unquam sit exitura?* Izquierdo (1670) S. 139a/b.

<sup>5</sup> Izquierdo (1670) S. 139b-141a.

<sup>6</sup> Ebenda S. 142a.

<sup>7</sup> Izquierdo (1670) S. 142a/b.

<sup>8</sup> Izquierdo (1670) S. 138bf.

<sup>9</sup> [...] *in solo decreto permittendi sine praedeterminatione physica*; vgl. Ruiz de Montoya (De Sc.) S. 571b.

<sup>10</sup> Perez I, S. 88b. Vgl. auch Arriaga (I, 1643) S. 217b.

<sup>11</sup> [...] *quam concomitantiam refundit in continentiam eminentialem ipsius voluntatis creatae in voluntate divina secundum totam eius virtutem et differentiam agendi, ratione cuius statuere potest, quicquid creata voluntas factura est in quolibet rerum ordine, nulla praemissa scientia media de effectibus ab ea possibilibus*; Mastrius (1708, 1) S. 308, n. 58; er nennt als ersten Vertreter P. Mag. Joseph Neapolis a Drepano. Vgl. auch Gredt II, S. 251f. und Schwamm (1934) S. 85.

Faber behandelt die *conditionata* sogar wie Molina. Andere freilich behandeln sie mehr thomistisch als *decretum antecedens*.<sup>12</sup>

Aber umgekehrt haben auch Jesuiten Dekretentheorien entwickelt. So versteht z.B. der junge Vazquez sie als Simultandekret zur dergestalt konstituierten objektiven Präsenz (im Gegensatz zur thomistischen Realpräsenz) im Verstand Gottes. Den nominalistischen Einwand, das Erkennen in der Ursache (d.h. im Dekret) sei Gottes nicht würdig, kontert Vazquez: das Dekret sei keine Ursache; der Zusammenhang sei nur *logisch*, das Dekret nur die logische Voraussetzung für die *futuritio*. Typisch skotistisch an dieser Theorie ist es auch, die Existenz der Termini vor ihrer Relation zu betonen, also in diesem Fall die Existenz des Erkenntnisgegenstandes vor der Relation des Erkennens.<sup>13</sup>

Die skotistischen *konditionalen* Dekrete bedeuten, daß Gott etwas unter der Bedingung dekretiert, daß etwas anderes eintritt. Das kann Perez jedoch auch nicht befriedigen, denn nach Perez geht das Wissen um das Eintreten der Folge jedem Dekret voran.<sup>14</sup> Das göttliche Wissen der *scientia media* ist vor jedem Dekret stabil. Das einzige, was der *scientia media* vorhergeht, ist die göttliche Essenz, die im allgemeinen bei den Jesuiten (anders als bei den Nominalisten) das eigentliche *medium in quo* ist.<sup>15</sup> Das Vorhergehen der Essenz vor der *scientia media* ist aber kein determinierendes; der Hervorgang der *scientia media* aus der Essenz bleibt frei und indifferent gegenüber dieser und d.h.: sie wird auch nicht vom göttlichen Willen oder durch dessen Dekrete bestimmt; er beruht nicht auf einer Wahl Gottes, sondern des Menschen.<sup>16</sup> Gegenüber ihren Objekten ist die *scientia media* ihrerseits nicht vorhergehend (*antecedens*), sondern konkomitant. Für die *Patres Dominicans* hingegen, für die auch die Futuribilien in der einfachen *scientia visionis* erkannt werden, ist diese nicht nur vorhergehend, sondern sogar verursachend (*causa sui obiecti*).<sup>17</sup> Für Perez hingegen ist die Verursachung durch die *scientia visionis* auf die Dinge beschränkt, die von Gottes Willen abhängig sind, wozu die Futuribilien nicht gehören.<sup>18</sup> Wie sich dies bei der *scientia media* genauer verhält, wird noch zu erörtern sein.

Wenn Gott aber nicht durch Verursachung erkennt, dann scheint ihm dieses Wissen von außen kommen zu müssen. Es tut sich ein Dilemma auf:

*Entweder* muß man etwas annehmen, das dieses Wissen aus einem anderen Wissen begründet; das könnte dann nur ein bereits vorgängig

<sup>12</sup> Perez I, S. 85a. Vgl. auch Mauro (1687) II, S. 147a.

<sup>13</sup> [...] *prius enim futurum est futurum per decretum divinae voluntatis determinantis illud producere, et postea intellectus divinus illud concipit ut futurum*. Mastrius (1708, I) S. 308, n. 56.

<sup>14</sup> Perez I, S. 85a/b. Ebenso P. Luis nach Reinhardt (1965) S. 140-144.

<sup>15</sup> Vgl. Reinhardt (1965) für P. Luis, S. 139

<sup>16</sup> [...] *libere ergo procedit ab essentia divina scientia conditionata*; Perez I, S. 304a. [...] *non tamen oritur tamquam electio divina, sed tanquam futuritio electionis alienae*; Perez I, S. 328b.

<sup>17</sup> Perez I, S. 315b.

<sup>18</sup> Perez I, S. 313a.

existierender Status von Futuritionen sein (*status futuritionis conditionatus actu existens*), der eher die eine Seite des kontradiktorisch formulierten *consequens* enthält, als die andere; da er dies aber genausowenig mit Gewißheit enthält, wie das gesuchte Wissen, das es begründen soll, muß man von diesem Status wiederum auf einen früherliegenden rekurrieren, und so *ad infinitum*. Der infinite Regreß in der Begründung hebt aber die Möglichkeit von Begründung auf.

Oder aber das Wissen wird von den aktuell existierenden Dingen verursacht. Da diese aber noch gar nicht oder überhaupt nie existieren, ist auch dies nicht möglich. Damit scheint aber der Weg frei zu sein für eine beliebige Bestimmung durch den göttlichen Willen als einzig möglicher Ursache des Wissens.<sup>19</sup>

b) Perez' Antwort hierauf ist, daß die Dinge als Ursache des Wissens zwar nicht aktuell existieren, sehr wohl aber eine *intentionale (Prae-)Existenz* haben. Die *causa* der *scientia media* ist also in der Tat die Sache selbst, es handelt sich dabei aber um eine intentionale Kausalität, die hierfür völlig hinreichend ist.<sup>20</sup> Innerhalb der *scientia media* ist damit die eigentliche Ursache die *hypothesis* (das hypothetische Handlungssubjekt in den konkreten Umständen), aus der Gott das bereits in der *scientia simplicis intelligentiae* enthaltene Ergebnis erkennt—in derselben Weise, wie wir die Wirkungen *notwendig* wirkender Ursachen aus diesen erkennen können.<sup>21</sup> Die menschliche Wahl hat so eine zweifache Existenz: eine physische in sich und eine intentionale im göttlichen Verstand. Bei der „Wahl im göttlichen Verstand“ (*electio in mente divina*) erscheint diese im göttlichen Verstand wie in einem Spiegel oder wie ein Auftritt in einem „Theater der ganzen Wahrheit“ (*theatrum totius veritatis*).<sup>22</sup> (Offenbar ergötzt sich der perezianische Gott ebenso an dem Theater der möglichen Handlungen, wie der leibnizsche an seinen möglichen Welten).<sup>23</sup> Diese Auftritte haben zwar, wie gesagt, nur eine „intentionale“ Realität, sie besitzen aber gleichwohl

<sup>19</sup> Perez I, S. 304a/b und S. 205a.

<sup>20</sup> Perez I, S. 329a. *Respondeo, statum intrinsecum indistinctum a re ipsa esse causam scientiae conditionatae. [...] Est enim haec intentionalis causalitas, quae potest a non existente proficisci.* Perez I, S. 205a.

<sup>21</sup> [...] *respondeo [...] esse hypothesim ipsam, sub qua praevидetur futura electio liberi arbitrii creati;* Perez I, S. 305a.

<sup>22</sup> *Itaque liberum arbitrium creatum dupliciter exercet electionem: primo physice, quando revera elicit actum electionis in se existentem. Secundo intentionaliter concurrando obiective ad cognitionem suae electionis: hoc enim est liberum arbitrium eligere in mente divina: Eligere enim in mente divina est apparere tanquam in speculo aut theatro totius veritatis;* Perez I, S. 305b.

<sup>23</sup> *Theodizee* §§ 413–417. Das ist das subjektiv-phänomenalistische Moment an der *scientia media*, das Fiktionale an ihr, das eine Affinität zu Kunst und Theater, und vor allen Dingen zur Malerei als einem „Fenster“ in andere (mögliche) „Welten“ (L. B. Alberti) hat. Die *scientia media* ist entsprechend kein Wissen von Einzeldingen, sondern von Komplexen—wie in der Malerei.

Wirksamkeit im Erkennen und Streben.<sup>24</sup> Insofern besteht „handlungsmetaphysische Parität“ zwischen *status absolutus* und *status conditionatus*. Deshalb kann es auch keine faktischen Zwänge und damit Theodizee-Probleme geben. Das war schon die Auffassung von Suarez, während Vazquez gemeint hatte, wahre Freiheit gäbe es erst im *status absolutus*.<sup>25</sup>

Diese Auffassung findet sich dann auch bei Esparza. Seiner Ansicht nach ist die intentionale Realität nicht nur nicht schwächer, sondern sogar stärker als die „tatsächliche“, „absolute“ Existenz, weil sie dabei sogar die Vollkommenheit der göttlichen Essenz hat, mit der sie identisch ist. Sie ist also in der Ausübung ihrer Freiheit in keiner Weise behindert, dies ist vielmehr sogar der *eigentliche* Wahlakt, der den im *status absolutus* vorwegnimmt; die eigentlichen Entscheidungen fallen *vor* der Schöpfung.<sup>26</sup> Abgelehnt wird diese Auffassung z.B. von Izquierdo<sup>27</sup>, aber auch von Aldrete, Arriaga und den meisten anderen.

Perez erscheint freilich als der konsequentere: Wenn man nämlich das Wissen Gottes vom Handeln des Menschen im *status absolutus* abhängig macht, ist Gott nicht nur dem Menschen immer einen Schritt hinterher und sein Wissen von außen gemacht; er hätte dann auch kein Wissen von *kontrafaktischen* Zusammenhängen.<sup>28</sup>

Auch bei Leibniz kann man eher von einer intentionalen Präexistenz sprechen; der *status absolutus* zumindest ist hier vollends überflüssig: zu Gottes *scientia simplicis intelligentia* kommt lediglich Gottes Reflexion auf sein Dekret hinzu.<sup>29</sup>

Perez seinerseits scheint allerdings später seine Auffassung von der intentionalen Präexistenz zugunsten einer strikten Identität von *status absolutus* und *conditionatus* zurückgenommen zu haben.<sup>30</sup> Das wird aber

<sup>24</sup> [...] *existentes in mente divina (habemus) intentionaliter quasdam operationes, quas non efficitur physice, quando in nobis existimus: sicut finis ut cognitus movet ad amorem, quem ut in se existens non efficit*. Insofern ist dieses *exercitium libertatis* nur *metaphorice loquendo* eines, so wie die *sanitas nondum existens metaphorice efficit meum amorem*; Perez I, S. 355. *Scientia media* [...] *oritur ab intellectu divino, tanquam a principio impraedeterminato, non tamen oritur tanquam electio divina, sed tanquam futuritio electionis alienae*; Perez I, S. 328b. – Dabei ist also offenbar, anders als bei Vazquez, die Willensfreiheit schon im Spiel. – Allgemein hat offenbar die *scientia media* eine gewisse Affinität zur bonaventuraschen Idealpräsenz—explizit bei P. Luis; vgl. Reinhardt (1965) S. 142f.

<sup>25</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 276f. und Perez S. 205a. Vgl. auch Arriaga (I, 1643), S. 220bf.

<sup>26</sup> *Nempe liberum arbitrium creatum, prout contentum eminenter in essentia Divina, est pura perfectio absque ulla imperfectione; cum includat plures imperfectiones, prout est in se intrinsece*. Esparza (1685) S. 62b.

<sup>27</sup> Izquierdo will an die Stelle eines *esse intentionale* ein innerzeitliches *esse existentiale conditionatum* setzen. Vgl. Knebel (1991/1) S. 278. ...*etiam dicendae sint aliquomodo esse in tempore*, ... und zwar bei kontrafaktischen Sachverhalten zu dem Zeitpunkt, wo sie sonst gewesen wären, oder auch zu jeder Zeit, wie die *veritas quidditativa*. Izquierdo (1670) S. 229a.

<sup>28</sup> Perez I, S. 190a/b und S. 205a.

<sup>29</sup> GP VI, S. 441.

<sup>30</sup> So berichtet Aldrete (1662) I, S. 622a/b.



nicht recht klar und geht auch in der Edition seiner Texte durcheinander.<sup>31</sup> Mit dieser Auffassung (die in den Texten allerdings marginal ist) wäre er dann auch wieder Aldrete näher, der die intentionale Präexistenz zugunsten des *status absolutus* kritisiert.<sup>32</sup>

Da kontrafaktische Konditionale nicht vom *status absolutus* her begründet werden können, so muß man, wenn der Grund, anders als bei Perez und Esparza, nicht in einer intentionalen Präexistenz und d.h. in einer entsprechenden Identität mit dem göttlichen Wesen liegen soll, als *truth-maker* für die entsprechenden Konditionale ein Drittes finden. Dies versucht Izquierdo. Seiner Ansicht ist dies Dritte etwas, das in sich existiert. Er recurriert dafür auf eine *veritas obiectiva* der entsprechenden Sachverhalte, wie wir gleich sehen werden. Ein solches Drittes jedenfalls scheint für Izquierdo unabdingbar zu sein:

Im Zusammenhang mit den logischen Fragen hatten wir bereits festgestellt, daß Perez die Wahrheit der Konditionale aus dem Wissen Gottes ableitet. Izquierdo hingegen leuchtet nicht ein, wie Wissen sein kann, wenn es nichts gibt, wovon es Wissen ist, d.h. von dem es bestimmt wird; denn bei Perez schafft ja das Wissen gewissermaßen sein Objekt.<sup>33</sup> Nun ist allerdings auch für Perez dem Wissen noch etwas vorgängig: nämlich die *futuritio formalis*. Andernfalls müßte man ja mit den Thomisten sagen, daß etwas zukünftig ist, weil Gott es weiß, und daß das Wissen die *causa rei* und zumindest gleichursprünglich mit der *futuritio* ist.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> So schreibt er I, S. 190a: [...] *nescio quam distinctionem fingunt inter existentiam conditionatam et absolutam operationis liberae*. Und zu solchen, die hier eine Distinktion einführen wollen: [...] *hi Authores vehementer falluntur*; Perez I, S. 190a/b.

<sup>32</sup> Dabei bekommt Perez natürlich Probleme mit der Erklärung kontrafaktischer Konditionale. Er versucht dies—nicht recht überzeugend—durch eine zweifache Beziehung/Abhängigkeit (*duplex connexio/dependentia*) des göttlichen Erkennens zum einen Terminus unserer Handlung zu erklären: 1. eine absolute; hier kann man von der Handlung sagen, sie sei *actu liberum* aufgrund der Beziehung zur tatsächlich gegenwärtigen und koexistierenden Wahl (*relatione facta ad electionem praesentem et coexistentem*). 2. eine bedingte; hier spricht man von Freiheit hinsichtlich der (nicht aktuell existierenden) *hypothesis*; hier ist die *hypothesis* die Wahlfähigkeit höchstselbst (*hypothesis est haec potestas ipsissima*), da sie alle für die Handlung unmittelbar notwendigen Umstände enthält (*complexus omnium conditionum et causarum immediate praerequisitarum ad operationem vel omissionem*). Die *scientia media* bezieht sich dabei nicht auf eine bestimmte Gegenwärtigkeit der Wahl, sondern auf eine „vage“ (insofern ihre tatsächliche Existenz noch nicht ausgemacht ist): *relatione facta ad electionem non tanquam ad praesentem determinate, sed vage*. Perez I, S. 189b-191a.

<sup>33</sup> *Si enim obiectum scientiae mediae nullum esse nullamque veritatem obiectivam habeat in se, atque adeo prorsus est in se nihil, independenter a tali scientia, quoniam aut logice, aut aliter potest ad existentiam eius determinare?* Izquierdo (1659) S. 229a. Zitiert nach Knebel (1991/1) S. 271.

<sup>34</sup> Perez I, S. 325a/b. So trotzdem noch der Vorwurf Młodzianowskis an Perez. Młodzianowski (1682) S. 96b. Perez verlasse damit sogar das jesuitische Fahrwasser: *Quia est communis Societatis sententia, Deum ideo praescire futura conditionata, quia sunt futura, et non e contra; quae doctrina secundum principia Perez esset falsa*. Ebenda S. 97a.

Die *futuritio formalis* ist zunächst von der *futuritio obiectiva* zu unterscheiden; letztere ist in gewisser Weise das Objekt, das von ersterer als aktiv konstituierender abhängig ist:

1) die *futuritio obiectiva*

Dies ist die tatsächliche Existenz des Ereignisses (*existentia absolute futura*), so, wie es als gewissermaßen passives, d.h. von der *conditio* affiziertes existiert (*conditionatus tanquam conditione affectus; existentia passive conditionata*) und insofern es *sub conditione* ausgesagt und affirmiert wird; dieses Konditioniertsein ist der Sache innerlich (*intrinseca rei futurae*).

2) die *futuritio formalis*

Diese ist unabhängig von der tatsächlichen Existenz der Sache und der *conditio* (*actu existit, etiamsi non existit vocatio* (als *conditio*)); sie ist der konditionale Zusammenhang selbst, der auf aktive Weise die Bezeichnung einer Sache als bedingungsweise zukünftig ermöglicht (*existit active conditionata quia tribuit denominationem futurae sub conditione*). Sie ist nicht *sub conditione futurus* (die Sache ist zukünftig, nicht die *futuritio*), sondern *teilt* das zukünftig-sein zu. Sie muß nicht die äußere Existenz der *conditio* abwarten, sondern affiziert ihr Objekt aktiv durch die (hypothetische) *conditio* (*conditionatus tamquam afficiens conditione suum obiectum*);<sup>35</sup> das Objekt wird hierbei nicht vorausgesetzt, sondern *konstituiert* (*non supponit obiectum, sed constituit eam*).<sup>36</sup>

Die *futuritio obiectiva* ist die Existenz einer Handlung, die die *futuritio* „in sich“ hat. Diese Existenz hat sie aber nur denominativ aufgrund der *futuritio formalis*; jetzt ist sie ja noch nicht existent, sie selbst hat keine Existenz *ab aeterno*—anders als die *futuritio formalis*. Diese beinhaltet den formalen Zusammenhang des Zukünftigeins unter Voraussetzung einer *conditio*. Sie ist insofern mit der *scientia media* identisch und von ihr nur *ex modo concipiendi* verschieden, da sie 1. die *scientia media* nicht so explizit bezeichnet, und 2. nur den Ausschluß der formalen Widersprüchlichkeit dieses Wissens bedeutet.<sup>37</sup> Der *actus cognoscendi divinum* ist hierin noch nicht eingeschlossen. Die *futuritio formalis* beinhaltet eine Handlung unter Voraussetzung einer *hypothesis*, die *scientia media* überdies das Wissen Gottes davon. Insofern ist die *futuritio formalis* (*ex modo concipiendi*) auch *früher* als die *scientia media*.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Perez I, S. 320a.

<sup>36</sup> Perez I, S. 320a. Diese Unterscheidung hat—*mutatis mutandis*—Ähnlichkeiten mit der zwischen *conceptus obiectivus* und *conceptus formalis*.

<sup>37</sup> [...] *negatio repugnantiae ut cognoscatur futurum a quolibet intellectu sine falsitate*. Perez I, S. 328b.

<sup>38</sup> Perez I, S. 328b. Das ist für Młodzianowski zu wenig: *Nam ex fictione non potest salvari libertas*. Mindestens müsse es sich um eine *prioritas rationis ratiocinatae* handeln. Młodzianowski (1682) S. 97a.

Trotz dieser (wie gesagt zur Abgrenzung von Thomisten nötigen) Differenzierungen ist die Pointe der Behauptungen von Perez gerade die *Identität* von *futuritio formalis* und *scientia media*; nur so kann man ja davon sprechen, daß die *scientia media* ihr Objekt „konstituiert“. Die *scientia media* ist dementsprechend nach Perez nicht ein *concretum* aus Objekt und *futuritio formalis*, sondern auch die *futuritio formalis* als solche: Auch die Logik betrachte ja nicht nur richtige Schlußfolgerungen, sondern auch deren formale Richtigkeit als solche. Entsprechend ist nach Perez die *scientia media* geradezu identisch mit der *futuritio formalis*.<sup>39</sup>

Die *futuritio formalis* existiert wie die reine Möglichkeit von Ewigkeit her<sup>40</sup> (*existit ab aeterno in se*) und muß auch deshalb schon mit der *scientia media* identisch sein;<sup>41</sup> die *futuritio obiectiva* aber existiert von Ewigkeit nur qua Denomination von der *futuritio formalis* her und nicht *in se*.<sup>42</sup>

*Scientia media* und *futuritio* brauchen Objekte; aber das Objekt ist nicht verschieden von ihnen selbst; die *scientia media*, die diese Objekte konstituiert, beinhaltet ein reflexives Wissen von sich selbst, in dem sie sich zugleich von ihrem Objekt unterscheidet und es dennoch als ein mit sich Identisches weiß.<sup>43</sup>

In ähnlicher Weise wie *futuritio formalis* und *scientia media* unterscheidet Perez andernorts *futuritio conditionata* und *scientia media* (die Terminologie scheint hier zu schwanken): Anders als bei uns ist das Wissen Gottes von seinem Objekt/der *determinatio ad cognitionem* nur *ex modo concipiendi* distinkt und nicht real verschieden. Dasselbe gilt für die *scientia visionis* und die *futuritio absoluta*. Die *celeritas intellectus divini* überholt gewissermaßen immer schon ihr Objekt.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Młodzianowski (1666) S. 114a und S. 113b und (1682) S. 96aff.

<sup>40</sup> So, wie die reine Möglichkeit nicht aufhört, ewig gegenwärtig zu sein, wenn sie in der Zukunft verwirklicht wird, so wird auch die *futuritio formalis* nicht zukünftig, wenn ihr Objekt zukünftig wird. Nach Młodzianowski (1666) S. 116a.

<sup>41</sup> Entsprechend referiert auch Młodzianowski (1666) S. 116a Perez. Über die Identität mit der göttlichen Essenz besteht auch eine *connexio* zur *futuritio conditionata*.

<sup>42</sup> Perez I, S. 328b. Die *futuritio formalis* ist *secundum rectum* mit der Existenz der Sache selbst identisch, anders aber als die *futuritio obiectiva* ist sie *secundum obliquum* von ihr verschieden. In *obliquo* enthält nämlich die *futuritio obiectiva* die *existentia conditionata*, die der Sache selbst äußerlich ist, die *futuritio formalis* enthält dies aber nicht. Das in *obliquo* Mitbezeichnete unterscheidet die *futuritio obiectiva* von der *futuritio formalis*. (In ähnlicher Weise enthält die Existenz des Möglichen in *obliquo* eine *possibilitas extrinseca*, nämlich die *potentia Dei*; und die *definitio obiectiva hominis*, die *secundum rectum* mit dem Menschen selbst identisch ist, enthält in *obliquo* die *definitio formalis et extrinseca*, den *actus definiendi*). Perez I, S. 320a.

<sup>43</sup> [...] *scientia media requiritur tanquam obiectum* (*se enim reflexe cognoscit tanquam id, a quo pendet futurum conditionatum, id est, cognoscit se esse futuritionem*) *sed non tanquam obiectum distinctum a futuritione et scientia media*. Perez I, S. 322a. Młodzianowski erscheint es problematisch, daß die *scientia media* hier selbstbezüglich wird: *esset iste sensus: scientia media noscit scientiam mediam de poenitentia*. Młodzianowski (1682) S. 96b. Für Perez ist das offenbar unproblematisch.

<sup>44</sup> Perez I, S. 314a-315b.

Die *scientia media* als *futuratio formalis* „konstituiert“ also ihr Objekt in gewisser Hinsicht;<sup>45</sup> für diese Auffassung wird Perez natürlich scharf kritisiert.<sup>46</sup>

Ein von Perez selbst angeführter Einwand konstatiert, dann sei ja wohl die *scientia conditionata* eine *causa sui*. Damit sei nicht mehr klar, was das *ist*, das da ursächlich ist. Nach Perez aber muß man nicht nach dem fragen, was *ist*, sondern nach dem, was *wäre*:<sup>47</sup> *illud quod 'esset' est causa scientiae conditionatae*; und das ist eine Ursache, die nur in ihrem Effekt (der *scientia media*) existiert.<sup>48</sup>

Mlodzianowski streicht an Perez' Lösung heraus, daß man die Differenz von *futuratio formalis* und *scientia media* wohl doch auch insofern stark machen müsse, als nicht die *scientia media* die *futuratio obiectiva* konstituiert, sondern die *futuratio formalis*. Wäre es das Wissen Gottes als solches, daß die Sache konstituiert und sich damit selbst determiniert, dann wären wir nicht mehr frei, und es ergäben sich Probleme mit der Theodizee.<sup>49</sup>

Izquierdo sieht ebendieses Problem und lehnt deshalb jede Art von Konstitution des Objektes durch das Wissen ab. Grund dieses Wissens sei vielmehr die *veritas obiectiva* des Sachverhaltes selbst:

Zwar ist in der *scientia media* die Existenz der *conditio*/des *antecedens* nur fingiert (*figmentum rationis*), dennoch hängt der Wahrheitswert des Konditionals ja nicht vom fingierenden Verstand ab.<sup>50</sup> Deshalb muß die *veritas obiectiva (conditionata)* etwas von Gott und seinem Wissen Verschiedenes und stattdessen mit dem erkannten Ding Realidentisches sein.<sup>51</sup> Gleichwohl müssen in der *veritas obiectiva* bestimmte Aspekte unterschieden werden, die je nach Status auch realverschieden sein können. Izquierdo unterscheidet so nach quidditativen und existentialen Wahrheiten, die sich jeweils wieder nach dem *status absolutus* und *conditionatus* unterscheiden.<sup>52</sup>

Nichtsdestoweniger soll aber gleichwohl die *veritas obiectiva* von den *conditionata* nicht verschieden sein; sie macht zugleich ihre *ratio cognoscendi* aus, und gehört—anders als für Ruiz—nicht nur zu den Material-, sondern auch zu den Formalobjekten des göttlichen Verstandes.<sup>53</sup>

<sup>45</sup> [...] *non supponere obiectum ut conditionate futurum, sed constituere [...]*; Perez I, S. 323a.

<sup>46</sup> Mlodzianowski (1666) S. 114f.

<sup>47</sup> *Respondeo melius institui quaestionem interrogando, quid 'esset'?* Perez I, S. 205a.

<sup>48</sup> [...] *nunc solum existit in suo effectu, qui est scientia media*. Perez I, S. 205a/b.

<sup>49</sup> Mlodzianowski (1666) S. 114a/b und S. 115a/b.

<sup>50</sup> [...] *conditionata veritas non pendet a cognitione fingente conditionem*; Izquierdo (1670) S. 95a.

<sup>51</sup> [...] *veritates obiectivas conditionatas rerum realiter distinctarum a Deo realiter quoque ab ipso Deo distincta esse, utpote identificatas realiter cum rebus ipsis*. Izquierdo (1670) S. 95a.

<sup>52</sup> Izquierdo (1670) S. 95a. [...] *inter se identificate realiter diversae nihilominus sunt, et saepe re ipsa separabiles ratione diversorum statuum, quos tota ipsa res sortiri potest*. Ebenda.

<sup>53</sup> Für Ruiz ist allein die göttliche Essenz das Formalobjekt des göttlichen Verstandes; Izquierdo (1670) S. 147b.

Alle diese komplizierten Konstruktionen sind Versuche, der besagten Quadratur des Zirkels zu entkommen. Das göttliche Wissen darf nicht verursachen und muß daher in einer Art prästabilierten Harmonie immer schon alles enthalten—nach Perez in intentionaler Präexistenz.

c) Ein anderer Lösungsvorschlag für das *medium in quo* war der Molinas: die *supercomprehensio*. Die aus der Indifferenz der menschlichen Willensfreiheit folgende Unbestimmtheit wird ausgeglichen durch die Überbestimmtheit des göttlichen Erkennens, das sein Objekt um ein Unendliches übersteigt; daß es zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt keine Proportion gibt, ist die Bedingung der Möglichkeit des göttlichen Erkennens. Da es die Natur des Wissens ist, sich vom Objekt determinieren zu lassen, wird diese Determination um so größer, je vollkommener die Natur des Wissens erfüllt wird. Gibt es schon im menschlichen Bereich einen gewissen *excessus determinationis*, so führt diese Überdeterminiertheit, die unbegrenzte Repräsentationskraft des göttlichen Intellektes gegenüber seinem Objekt (der *hypothesis*), zu dessen *supercomprehensio*. So wird das Wissen von einem kontingenten Objekt *ex parte subjecti* zu einem notwendigen.<sup>54</sup> Der innerjesuitische Gegner dieser *supercomprehensio* war Suarez, für den diese Erklärung entweder zur Unsicherheit des göttlichen Wissens oder zur Zerstörung der menschlichen Freiheit führen mußte; auch ein unendlicher Intellekt könne nicht etwas verstehen, was es gar nicht gibt. Seinerseits beschränkte Suarez sich auf die Erklärung durch die *veritas determinata* (also eine Erklärung *ex parte obiecti*).<sup>55</sup>

Dies rief nun seinerseits die Kritik Molinas hervor, der eine solche *re-presentationis naturalis* mit der menschlichen Freiheit für unvereinbar hielt.<sup>56</sup> Für Molina, den Begründer der *scientia media*, haben deren Konditionale *keine determinata veritas*.

Perez übernimmt, wie wir gesehen haben, die suarezianische Position der *veritas determinata*—wie fast alle späteren Jesuiten, selbst diejenigen, die anfangs von der *supercomprehensio* ausgegangen waren.<sup>57</sup> Leibniz Konzept der *notio completa* hat hingegen eine große Verwandtschaft mit der molinistischen *supercomprehensio*—besonders, wenn (wie bei Fasolus) ihr Gehalt auf die Ursachen bezogen und das Ganze infinitesimalisiert wird.<sup>58</sup> In sie geht dann gewissermaßen die *tota hypothesis* ein, worauf, wie wir sahen,

<sup>54</sup> Vgl. Reinhardt (1965) S. 143f.

<sup>55</sup> ... die dann nach P. Luis sehr wohl eine Proportion zum göttlichen Erkennen hat; Reinhardt (1965) S. 144. Für Suarez vgl. *De Scientia Dei Futurorum Contingentium* II, 7.

<sup>56</sup> [...] *verumtamen contingentia futura ex natura rei esse determinate vera, et cum Aristotelis doctrina communique Doctorum sententia, et cum natura ipsa contingentium pugnat* [...]; Molina (1595) S. 230b.

<sup>57</sup> Wie z.B. P. Luis; Reinhardt S. 146f.

<sup>58</sup> Vgl. Knebel (1991/2) S. 3.

auch Perez großen Wert legt. Leibniz hält im übrigen die suarezianische Berufung auf die *veritas determinata* für unzureichend; die Frage sei ja gerade, *woher* Gott den Wahrheitswert kennt,<sup>59</sup> und *woher* er seine Bestimmtheit hat.<sup>60</sup>

d) Ein weiterer Vorschlag ist der, als Erkenntnismittel der *scientia media* eine bestimmte Art von *Negationen* einzuführen. Es ist dies der Vorschlag von besagtem Benito de Robles, von dem Perez berichtet, er habe durch seine Subtilität in Spanien Furore gemacht, bis er selbst ihn widerlegt habe.<sup>61</sup>

Benito de Robles hatte von Ewigkeit her bestehende Negationen als uneigentliche, aber von Gott verschiedene Seiendheiten<sup>62</sup> angenommen. Und zwar sollte es von jedem *tatsächlich* Zukünftigen eine wesensmäßig damit verbundene Negation geben, die in dem Moment verschwindet, in der die Sache in die Gegenwart eintritt. (Dies wäre dann eine doppelte Negation: die Negation der Nichtexistenz).<sup>63</sup> Im Fall des *bedingt* Zukünftigen, also einer freien Handlung, ist auch diese Verbindung der Negation zur freien Handlung nur eine bedingte, nicht eine wesensmäßige, d.h. sie kann, wie die Handlung selbst, mit der *hypothesis* zusammenbestehen oder auch nicht; die Indifferenz bleibt gewahrt.<sup>64</sup> Diese Negationen nun seien das eigentliche Fundament, von dem her Gott ein Wissender genannt werde.<sup>65</sup>

Der Einwand von Perez ist, daß hier die prädikamentale Relation nicht genügend von ihrem Fundament und von ihrem Terminus unterschieden wird. Dies sei so, als wolle man behaupten, die Aussage, ein Haus sei alt, beinhalte nichts weiter, als die gegenwärtige Existenz des Hauses und die vergangene Dauer, nicht aber die *Verbindung* des Gegenwärtigen mit der Dauer. Eine solche Verbindung ist aber gerade im Wissen Gottes hiervon impliziert, da *domus antiqua* eine extrinsische Denomination ist, die über keinen aktuellen *truth-maker* verfügt, sondern nur über einen vergangenen, der *per definitio-nem* nicht mehr existiert.

<sup>59</sup> Grua S. 348 und S. 351.

<sup>60</sup> Grua S. 359.

<sup>61</sup> Etwas anders berichtet dies Arriaga, nach dem diese Theorie auch ohne Perez' Intervention wenig attraktiv erschien; hier darf man vielleicht gewisse Animositäten der ehemaligen Kommilitonen vermuten. Vgl. Knebel (1992/2) S. 192.

<sup>62</sup> Das kritisiert Perez.

<sup>63</sup> An anderer Stelle wird die *negatio aeterna* als *antecedens* eines Konditionals verstanden: Negiert wird dann beim Eintreten der Existenz die *resistentia* anlässlich einer *vocatio*, d.h. negiert wird die Negation der Gnade/Berufung. (Das *consequens* wäre dann die *responsio*). Vgl. Perez I, S. 304a in einem Einwand.

<sup>64</sup> *Supponebat dari negationes ab aeterno quae entia abusiva dicebat [...]: dicebat itaque rei futurae absolute dari negationem ab aeterno essentialiter connexam cum futura, quae perit in momento, quo res est; rei autem futurae conditionate dicebat dari ab aeterno negationem connexam conditionatam, id est talem, quae posset coniungi et non coniungi cum hypothesi.* Perez I, S. 87a.

<sup>65</sup> [...] *fundamentum denominationis aeternae, qua Deus denominatur „sciens“*; Perez I, S. 87a.

So sagen die Negationsvertreter, die zukünftige Sünde des Antichristen sei eine gegenwärtige Negation der Sünde (die ja nicht existiert), plus die (zukünftige) Sünde des Antichristen. Die das Wissen ausmachende *Verbindung* beider ist aber auch hierbei nicht abzuleiten, da dies eine Kausalität des zukünftigen Ereignisses beinhalten würde. Eine solche Kausalität könnte es aber nur im perezianischen Sinne geben, nämlich als *intentionale* und d.h.: als eine bereits von einem Wissen abgeleitete. Wäre eine *reale* Kausalität aus der Zukunft möglich, dann müßte man auch schon jetzt die Früchte des zukünftigen Regens ernten können oder auch durch zukünftiges Essen das gegenwärtige Fasten um seine Meriten bringen.<sup>66</sup> Es fehlt die *ultima actualitas praesens*, die die entsprechenden Propositionen verifiziert und das Kompositum aus *futuratio* und *negatio* zu einer Einheit zusammenschließt.<sup>67</sup> Daher auch Perez' Hinweis auf Augustinus' Zeittheorie, für die die Zukunft immer nur eine Zukunft *in mente praesente* ist.

Daß aber nach Ansicht der Befürworter die gegenwärtige Negation eine Art Erkenntnisgrund der davon unabhängigen zukünftigen Handlung sein soll, setzt voraus, daß sie selbständig existieren kann. Negationen werden also zu Entitäten hypostasiert. Das scheint eine seltsame Annahme zu sein. Sie hat zum Hintergrund eine breite und vielgestaltige Diskussion über Negationen überhaupt. Es ist dies ein zentrales Lehrstück der Jesuiten; daher ist hier ein längerer Exkurs erforderlich.

### *Exkurs: Negationen*

Die wesentliche Frage, die zu solchen Annahmen führt, lautet: Was ist das *verificativum* für negative Propositionen?<sup>68</sup> Wenn der *truth-maker* für affirmative Propositionen die behauptete Sache ist, dann für negative Propositionen offenbar deren *Nichtexistenz*. Was aber ist Nichtexistenz? Für Brentano war dieses Problem ein Grund, die Adäquationstheorie der

<sup>66</sup> [...] *non distinguere relationem praedicamentalem a fundamento et termino, et dicentes „domum esse antiquam“ nihil aliud includere, quam existentiam domus praesentem, et durationem praeteritam; non incluso nexu praesente connexo cum duratione praeterita, negant de ratione futuritionis esse aliquem nexum praesentem cum re futura, et dicunt futuritionem v.g. peccati Antichristi esse negationem praesentem peccati indifferentem ex se ad peccatum et negationem peccati, et ipsum peccatum Antichristi [...]. At nihil futurum potest esse ratione sui causa rei praesentis; causae enim non operantur retrorsum. [...] non completur itaque causa effectus praesentis per effectum futurum, quia non potest esse causa ratione sui formaliter, sed per denominationem ab aliqua scientia, aut nexu, aut amore praesenti.* Perez I, S. 87b.

<sup>67</sup> Perez I, S. 87bf. So wäre auch der Primat des Positiven gerettet; vgl. zu diesem Problem auch Hübener (1985) S. 83.

<sup>68</sup> *Nulla enim est necessitas ponendi negationes, nisi ad hoc ut detur et verificativum iudicii negantis;* Pallavicino (1653) S. 92b; vgl. Aldrete (1662) S. 268a.

Wahrheit abzulehnen.<sup>69</sup> Russell hingegen hat, wie viele Jesuiten, die Existenz negativer „Tatsachen“ behauptet.<sup>70</sup>

Vergleichbare Diskussionen findet man im 20. Jahrhundert bei der Analyse von Existenzsätzen. Der Gebrauch beispielsweise von Eigennamen scheint dabei immer die Existenz des Genannten einzuschließen, auch bei negativen Existenzbehauptungen.<sup>71</sup> Alle positiven Existenzaussagen von der Art  $(\exists x)(Ex)$  wären dann tautologisch und alle negativen wären selbstwidersprüchlich und damit falsch.<sup>72</sup> Damit man im letzteren Fall nicht sagen muß, daß das  $x$  für „Nichts“ stehe,<sup>73</sup> weil man dann über nichts reden würde, wechselt man einfach das Subjekt und redet über einen bestimmten Gegenstandsbereich („für alle  $x...$ “) und behauptet dann die Nichtidentität (Prädikat zweiter Stufe)<sup>74</sup> des Nichtexistenten mit diesem durch ein Prädikat gekennzeichneten<sup>75</sup> Gegenstandsbereich. Problematisch bleibt freilich die Wahl des Gegenstandsbereiches: Umfaßt er nicht *alle* Dinge, dann ist die Nichtidentität mit den Gegenständen, denen ein bestimmtes Prädikat zukommt noch kein Grund, auf die Nichtexistenz zu schließen.<sup>76</sup> Umfaßt er aber alle Dinge bzw. „Gegenstände überhaupt“ (wie bei Quine)<sup>77</sup>, dann wäre es (zumindest für die Jesuiten, unter theologischen Prämissen) denkbar, daß *überhaupt nichts* existiert (wenn Gott nichts erschaffen hat),<sup>78</sup> also auch kein

<sup>69</sup> W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien 1957, S. 234; ob der Versuch, dieses Problem mit Tarski semantisch wegzudeutieren, eine Lösung ist, lassen wir hier dahingestellt. Auch der Hinweis, daß hier nicht Dinge, sondern Sachverhalte negiert werden, verlagert das Problem nur: Wie A. Reinach (1911) gezeigt hat, geht es dann um den Bestand negativer Sachverhalte.

<sup>70</sup> Russell (1976) S. 210 und S. 214.

<sup>71</sup> Vgl. auch Pünjer im Dialog mit Frege (Nr. 84). Bevor wie die Existenz von irgendetwas verneinen, müssen wir es zuerst als existierend vorstellen, um ihm dann die Existenz abzusprechen.

<sup>72</sup> W. Carl (1974) S. 29ff. *Nonbeing must in some sense be, otherwise what is that, what is not?* Quine (1980) S. 2. Bei Quines Lösungsvorschlag, die singulären Termini an Prädikatstelle zu verweisen („ $(\exists x)(x=\text{Pegasus})$ “), bleibt unklar, warum das Problem für allgemeine Termini und Variable weniger bestehen soll, bzw. warum die Prädikatstelle bei Identitätsaussagen keine bezeichnende Position sein soll (*Word and Object* § 37).

<sup>73</sup> Nach Frege würde z.B. „der gegenwärtige König von Frankreich“ die „Nullklasse“ bezeichnen; vgl. Russell (1988) S. 10.

<sup>74</sup> Das Problem ist damit freilich nur verlagert: Die Negativität besteht ja als Problem nicht nur für Existenzurteile, sondern auch für negative Identitätsurteile, wie: *Petrus non est Paulus*; vgl. Izquierdo (1670) S. 196a. Dasselbe gilt dann für die Behauptung der Nichtidentität mit Elementen der Klasse der existenten Dinge oder ähnliche Versuche bzw. für Freges Versuch, Existenzurteile durch Identitätsurteile zu ersetzen (Frege, *Dialog mit Pünjer über Existenz* Nr. 23). „Es gibt Menschen“ bedeutet dann dasselbe wie: „Einige Menschen sind sich selbst gleich“. Ebenda, Freges Nachwort.

<sup>75</sup> Geht es nicht um durch Prädikate bezeichnete Klassen von Dingen, sondern um Individuen, muß anders verfahren werden: Da der Gebrauch von Eigennamen Bekanntschaft voraussetzt, müssen diese durch Kennzeichnungen ersetzt werden.

<sup>76</sup> Carl (1974) S. 55, S. 71, S. 75f. und S. 86f.

<sup>77</sup> Carl (1974) S. 84f.

<sup>78</sup> Dieser Fall wird von Quine ausdrücklich aus der Quantifikationstheorie verbannt—aus Nützlichkeitsbetrachtungen. Quine (1980) S. 161f.



Gegenstandsbereich, demgegenüber Identität oder Nichtidentität behauptet werden könnte.

Der Rekurs auf „Positives“ und „Anderes“ findet sich nun in anderer Form auch bei den Jesuiten, und zwar vor allen Dingen bei Perez und seinem Kollegen Pallavicino (der sich hierzu eingehender äußert als Perez).<sup>79</sup> Andere wieder haben *reine* Negationen als *verificativum* angenommen. Dies sind aber für Perez obskure Objekte, bloße „Schatten von Dingen“.<sup>80</sup>

Andererseits bleibt das Problem, daß die Aussage „Peter ist nicht auf dem Markt“ nur durch etwas anderes, als sie selbst ist, einen bestimmten Wahrheitswert bekommt. Ist sie wahr, so kann dies nur geschehen durch die *negatio ubicationis Petri in foro*.<sup>81</sup>

Das wird nun so weit auch von Perez und Pallavicino akzeptiert, aber nicht so, daß es diese Negationen völlig verschieden von jedem Positiven geben könnte. Sie müssen ebenso eine positive Ursache haben wie die oben diskutierten Unterlassungen. Die Negation wird daher aus der positiven Existenz eines mit dem negierten inkompossiblen Dinges begründet, also mit der Negation des Negierten, d.h. mit etwas Positivem.<sup>82</sup> Als solches Positivum fungiert nun insbesondere bei Perez ein göttliches Dekret. So hat die Nichtexistenz Peters ihr *verificativum formale* an einem *decretum de non creando Petro* (was voraussetzt, daß alles Nichtexistente ausdrücklich von Gott negiert werden muß). Zwar muß auch Gott ein *Objekt* seiner *nolitio Petri* haben, aber die Negation, die dieses Objekt ausmacht, ist nicht etwas Eigenständiges, sondern in die Positivität des göttlichen Aktes zurückgenommen, der von dem positiven Petrus „fluchtartig“ Abstand nimmt (*recedit*

<sup>79</sup> *Probabilius est non dari aliquam veritatem pure negativam, hoc est non identificatam realiter cum aliquo positivo*. Pallavicino (1653) S. 92b.

<sup>80</sup> [...] *hoc novum genus obiectorum, et istas umbras rerum, ut eas vocabat Antonius Perez*; Pallavicino (1653) S. 92b.

<sup>81</sup> Pallavicino (1653) S. 92b. Nach Thomas allerdings liegt das Wahrmachende solcher Sätze im Verstand selber: *Res ergo, quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit, non autem non esse rei, sed quicquid veritatis ei attribuitur, est ex parte intellectus*. *De Veritate* I, a. 5, ad 2. Irritierend ist allerdings die Behauptung, *quod extra animam duo invenimur, scilicet rem ipsam et negationes et privationes rei*. Ebenda. In *De ente et essentia* schreibt er dagegen, daß man Negationen und Privationen nur insofern *entia* nennen könne, insofern man wahre Aussagen darüber machen könne (Kapitel 1). Eindeutige Äußerungen Thomas' zu dem genannten Problem kenne ich nicht.

<sup>82</sup> [...] *verificativum iudicii negativi de alio obiecto impossibili*; Pallavicino (1653) S. 92b. Dies wäre terminologisch übrigens wieder ein Fall von Inkompossibilität zwischen Dingen (wenn es sich nicht um göttliche Dekrete handelt), wie schon bei der *pura omissio*. Dasselbe diskutiert dann auch wieder Russell: „Die Kreide ist nicht rot“ ist nur ein Ausdruck für „Die Kreide ist weiß“, solange wir nicht wissen, was sie tatsächlich ist (nämlich weiß). Oder auch „In diesem Raum befindet sich kein Nilpferd“, interpretiert als „Jeder Teil des Raumes ist mit etwas Anderem besetzt, als mit Nilpferden“. Russell (1976) S. 212. Allgemein:  $\neg p$  besagt: Es gibt eine Aussage q, die wahr und mit p unvereinbar ist. Nach Russell zieht sich hier die Negation in die „Unvereinbarkeit“ zurück; dann freilich bleibt aber wieder die Frage, wo denn das *verificativum* für Unvereinbarkeit ist. – Das „nicht“ als Teil des Prädikates zu behandeln hält Russell für falsch, zumal das bei negierten Existenzaussagen nicht funktioniert. Er bezieht die Negation auf den ganzen Satz. Z.B.: „Nicht: Dies ist rot“. Ebenda S. 211.

a Petro per modum fugae). Er setzt nicht etwas außerhalb seiner „Existierendes“ Negatives voraus, sondern verhindert etwas Positives, das noch gar nicht hervorgetreten ist (und ist so in einem uneigentlichen Sinne wirksam).<sup>83</sup>

Dieser Bezug zur göttlichen Wesenheit und ihren Dekreten als Verifikativum ist insbesondere spezifisch für Perez. Auf diese Weise ließe sich dann ja auch ein weiteres Problem klären, das Brentano zur Ablehnung der Adäquationstheorie führte: das Fehlen eines Verifikativums für mathematische Sätze.<sup>84</sup> Wie wir schon im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis gesehen haben, ist für Perez die Notwendigkeit eines solchen Verifikativums für mathematische Sätze und ewige Wahrheiten geradezu ein Gottesbeweis.

Bei kontingenten Wahrheiten andererseits besteht nun allerdings das Problem, daß die göttliche Essenz ewig ist bzw. ihre Dekrete *ab aeterno* bestehen, also unwandelbar sind. Der innerzeitliche Beginn und das Ende der Existenz Peters bleibt ihm also in gewisser Weise äußerlich; entsprechende Dekrete werden ihm aufgrund einer *denominatio extrinseca* von den geschaffenen Dingen her zugesprochen.<sup>85</sup> Die Vertreter reiner Negationen nehmen deshalb an, daß ein göttliches Dekret nicht unmittelbar das Verifikativum sein kann, sondern nur eine regelrechte *negatio Petri 'formalis'*, die durch dieses Dekret (als *negatio 'fundamentalis'*) hervorgebracht wird. Eine derartige *negatio formalis* ist aber für Pallavicino allenfalls ein *ens rationis*, was als solches natürlich kein Verifikativum (das ja außerhalb des Verstandes sein muß) darstellen kann.<sup>86</sup>

Das Problem des ewigen Verifikativums für zeitliche Existenz gibt es ja auch für die moderne Logik: Wenn nach Russell, Frege und eigentlich der ganzen modernen Logik „existieren“ *zeitlos* gebraucht wird,<sup>87</sup> dann wäre jede Negation der Existenz die Negation jeder möglichen Dauer. Bloß befristete Existenz oder Nichtexistenz läßt sich so nicht formulieren. Dazu brauchte es einen Existenzbegriff, der eine *Relation* zu bestimmten Zeitpunkten enthält. Wenn allerdings innerhalb dieses Existenzbegriffes Peter von  $t_3$  bis  $t_{10}$  lebte,

<sup>83</sup> [...] *non ponit aliquid extra se, sed impedit, et dicitur efficax „abusive“*. Pallavicino (1653) S. 93a.

<sup>84</sup> Nachf. Kutschera, *Sprachphilosophie*, München 1975, S. 74.

<sup>85</sup> Vgl. auch Bernaldo de Quiros (1666) S. 739a: *per se decretum Dei ab aeterno non est impossibile cum creatura negata*.

<sup>86</sup> Pallavicino (1653) S. 92b.

<sup>87</sup> „Existieren“ wird zum Begriff (zweiter Stufe) und damit zu einer „platonischen“, zeitlosen Gegebenheit. Die moderne Logik abstrahiert zunächst im Grunde überhaupt von real existierenden Gegenständen und bewegt sich im Bereich der Begriffe, d.h. gewissermaßen: der Possibilen (es sei denn, beides wird, wie bei Quine, kurzgeschlossen). Nach Hilbert bedeutet „existieren“ in der Logik soviel wie „möglich sein“ oder „widerspruchsfrei sein“. (Hinweis von D. Marshall, Philadelphia). Nach Frege bedeutet „Existenz“ ja auch bloß, daß das Subjekt kein „leerer Schall“ sei (Dialog mit Pünjer Nr. 99), also keine Chimäre oder dergleichen, sondern Vermeinbarkeit oder „möglicher Gegenstand“. Da diese „Existenz“-Behauptung schon mit der Form des partikulären Urteils gegeben ist, sind negative „Existenz“-Urteile um so eher selbstwidersprüchlich (Vgl. auch Freges Nachwort zum Dialog mit Pünjer).

was gilt dann von ihm zu  $t_1$ ? Existierte er nicht: Was „tat“ er dann stattdessen? Die besagte Relation setzt ja ein überzeitliches Relatum voraus. Dieses Problem scheint bis heute ungeklärt zu sein.<sup>88</sup>

Aus ähnlichen Überlegungen heraus unterscheidet Izquierdo eine *negatio durationis* und eine *negatio existentis*: Die *negatio existentis* negiert die Existenz zu einem bestimmten Zeitpunkt, die *negatio durationis* die Existenz zu *jedem* Zeitpunkt. Andere Möglichkeiten gibt es nicht, weil die Negation keine Teile hat; dementsprechend ist auch die *negatio durationis* implizit eine ständig repetierte Negation. Diejenigen nun, die keine reinen Negationen annehmen wollen, sondern auf die göttliche Existenz und die in ihr eingeschlossenen Possibilen rekurren, bevorzugen die *negatio durationis*, weil diese die zeitliche Nichtexistenz auf die ewige Existenz der Possibilen bezieht. Wenn also  $x$  nur zu  $t_1$  existiert, existieren nicht die Negationen der Existenz von  $x$  zu  $t_2, t_3, \dots t_n$ , sondern nur die Negation der *Dauer* von  $t_2 \rightarrow t_n$ . Izquierdo besteht demgegenüber darauf, daß nicht nur die Dauer negiert wird, sondern auch die Sache selbst und damit ihre Existenz. Impliziert also die *negatio durationis* die *negatio existentis*, dann ist sie *außerdem* erforderlich. Umgekehrt impliziert aber die *negatio existentis* nicht die *negatio durationis*, weil sonst alles, was einmal existiert, ewige Dauer beinhaltet.<sup>89</sup>

Die *Relation* zwischen Zeitlichem und Zeitlosem bzw. Ewigem entspricht ihrerseits dem Modell Pallavicinos. Unter theologischen Prämissen braucht man ja auch keine Bedenken zu haben, eine ewige Relation anzunehmen, sei es als göttliche Essenz, göttliches Dekret oder in Form von Possibilen. Allerdings erfahren wir bei unseren negativen Urteilen nicht die Relationen zu den *decreta divina* als Verifikativum, sondern nur die Relation zu unseren eigenen *actus intentionales* bzw. ein Ausbleiben äußerer Existenz gegenüber unseren *species abstractivas*.<sup>90</sup> Das göttliche Dekret ist zwar nicht eigentlich der Grund, warum *ich* Peter nicht sehe, aber das zwingt mich noch nicht, Negationen als Grund für mein Wissen anzunehmen. Sofern ich nämlich *erfahre*, daß ich Petrus nicht sehe, ist darin bereits etwas Positives als *conprincipium* involviert, wie z.B. das von mir imaginierte Bild Petri,<sup>91</sup> während die tatsächliche Nichtexistenz nur die Rolle einer Bedingung spielt.<sup>92</sup> Andernfalls müßte ich auch von allem anderen, das ich nicht sehe,

<sup>88</sup> Vgl. auch E. Tugendhat/U. Wolf, *Logisch-Semantische Propädeutik*, Stuttgart 1986, S.197-199.

<sup>89</sup> Izquierdo (1664) S. 224b-225b.

<sup>90</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 536f.

<sup>91</sup> [...] *species abstractiva de mea visione Petri possibili*; Pallavicino (1653) S. 93b. Wenn wir daher sagen „Zentauren existieren nicht“, so ist das nur dadurch möglich, daß wir sie erst außer uns denken. Frege, *Dialog mit Pünjer* Nr. 24.

<sup>92</sup> [...] *determinaretur a duobus, ab altero quidem tanquam a causa, hoc est ab apprehensione, vel specie abstractiva talis obiecti; ab altero autem tanquam a conditione, hoc est ab illo impedimento impossibili, ratione cuius verificatur tale obiectum non existere. [...] non est obiectum cognitum et motivum, sed est conditio*; Pallavicino (1653) S. 93b.

eine Erfahrung haben—und das ist unendlich viel. (Für Gott gilt allerdings genau dies).

Das „Sein“ der Negation erfordert immer einen positiven Hintergrund, auf dem sie allererst sichtbar wird. Für den Fall der Privationen wird dies deutlich, sofern hier das Subjekt der Privation mit seinem Vermögen als positiver Hintergrund fungiert. Dabei ist allerdings die Frage, inwiefern die Privation von ihrem *subiectum* verschieden ist. Denn: Ist sie realdistinkt, so stellt sie wiederum eine reine Negation dar. Aldrete z.B. behauptet eine solche Verschiedenheit: So wie der Satz *Petrus est albus* nicht die Identität Peters mit der Weißheit behauptet, so auch nicht *Petrus est caecus/non videns* (oder auch: *Lux est non existens*). Das bedeutet zwar, daß Gott die Privation gewissermaßen durch ein *compositum* erkennt, aber er erkennt dies Kompositum als solches, d.h. in seiner Distinktheit.<sup>93</sup>

Perez behauptet das Gegenteil: Das Verifikativum für den Satz *homo peccat* wäre demnach für Perez keine eigenständige Entität, sondern hat nur eine „verifikative“ oder „denominative“ Existenz, während das, was *realiter* und *entitative* existiert (*homo*), dies zwar verifizieren kann, aber nicht *per se* und *actualiter* wirklich verifiziert. Dies „können“ (*possibilitas*) allein ist das eigentliche Verifikativum.<sup>94</sup> „Real“ ist die Privation einfach im Sinne von *non ficta* oder *non falso*.<sup>95</sup> Auch Esparza bestreitet die Existenz losgelöster, negativer Entitäten, die mit der Existenz der positiven Sache inkompossibel wären. Privationen und dergleichen existieren nur von außen betrachtet, es entspricht ihnen kein Prädikat in der Sache—außer vielleicht die besagte perezianische *possibilitas*.<sup>96</sup>

D.h. nicht, daß es nicht ein positives Verifikativum braucht, nur ist dies nicht in der Sache selbst zu suchen. Grundsätzlich muß es ja für Perez, wie gesagt, ein positives *impedimentum* geben, das dieses Nichtsein verifizierbar macht, sei es das göttliche Dekret oder den Entwurf der positiven Sache

<sup>93</sup> Aldrete (1662) S. 270b. Für Suarez muß man die Privation als Relation auffassen; vgl. D. P. Davies, *Suarez and the Problem of Positive Evil*, in: Gracia (1991) S. 361-373.

<sup>94</sup> Hier ist Aristoteles auf den Kopf gestellt: Das „Können“ bezieht sich nicht auf das Vermögen, sondern auf dessen Privation—freilich als bloß logische *possibilitas* (nicht: *potentia*), und hinsichtlich der Möglichkeit, Propositionen zu verifizieren. [...] *supponendum est* [...] *aliud esse existere verificative, seu denominative, aliud existere entitative, seu realiter realitate positiva, et perfectiva: malitia enim actualis peccati, quando homo peccat, denominat per se hominem peccantem, et verificat per se, seu praebebat per se formaliter fundamentum verificationis propositionis dicentis „homo peccat“; et tamen malitia tunc non existit per se entitative* [...]; Perez I, S. 102a.

<sup>95</sup> [...] „realiter“ aliquando significat id ipsum, quod vox „non ficta“ et „non falso“; Perez I, S. 103a.

<sup>96</sup> *Deinde carentiae, seu negationes existentiae rerum creaturarum sunt denominationes purae extrinsecae nec inest ipsis praedicatum ullum, aut verificativum cognitionis eisdem intrinsicum et distinctum realiter ab ente positivo incommpossibili cum re negata*. Esparza (1685) S. 75a.

innerhalb des negierenden Urteils. Ein solches *impedimentum* ist als *negatio fundamentalis* bei jeder *negatio formalis* „in obliquo“ mitgegeben.<sup>97</sup>

Das leuchtet Izquierdo aber keineswegs ein; vielmehr verstehen wir seiner Ansicht nach auch ohne diese Positivitäten, was es heißt, daß etwas nicht der Fall ist, während das *impedimentum positivum* etwas weniger Bekanntes ist: *Haec propositio „Quolibet est vel non est“ plane est evidentior quam haec „quolibet est, vel aliquod eius impedimentum positivum“*.<sup>98</sup> Letzteres sei sogar falsch, weil es auch ein Nichtsein ohne *impedimentum* gibt: nämlich in der reinen Unterlassung.<sup>99</sup> Diese wird ja, wie wir gesehen haben, von Izquierdo verteidigt; wie sich strukturell beides, Handeln und Urteilen, entspricht, so auch die Stellungnahmen zu diesen Themen: Negationsbefürworter sind zumeist Unterlassungsbefürworter:<sup>100</sup> Bernaldo de Quiros, Gegner reiner Unterlassungen, fordert auch deshalb ein positives Nichtwollen Gottes für die Abwesenheit des Lichtes, um daraus ein Verifikativum für den Satz *Non est volitio de luce* zu gewinnen.<sup>101</sup> Auch Bernaldo rekurriert, wie Pallavicino und Perez, auf die Relation zwischen der Nichtexistenz der Sache und ihrer Möglichkeit in Gott bzw. seiner *nolitio* ihrer Existenz. Dies ist zwar nur eine *denominatio extrinseca*, also eine *relatio rationis*, aber das sei immer noch mehr als eine Fiktion. Der Rekurs auf eine außerweltliche Instanz ist außerdem nötig, weil nur so entsprechende Propositionen auch vor der Welterschaffung (z.B. für Gott) verifizierbar sind.<sup>102</sup> Die *res positiva realis impossibilis cum ente negativo*, die Moncaeus unter Berufung auf Aureoli und Biel annimmt, kann für Bernaldo de Quiros nur das *decretum efficax Dei* sein, und zwar nicht nur als *negatio fundamentalis* sondern auch als *negatio formalis*: *quid autem aliud est formaliter non existere, nisi impediri existentiam*. Das Dekret Gottes als Verhinderungsdekret ist das Verifikativum negativer Existenzaussagen.<sup>103</sup> Dies ist allerdings bei Bernaldo de Quiros nur die eine Seite: Die Nicht-Existenz gehört neben dem *impedimentum* ebenso

<sup>97</sup> [...*impedimentum*], *quod negationem fundamentalem vocabant, formalis negationis conceptum in recto ens ipsum negatum, in obliquo autem dictum impedimentum, aut etiam iudicium seu actuale, seu possibile, a quibus ille negabile proxime evadit, sive denominatur*. Izquierdo (referierend) (1659) S. 198b.

<sup>98</sup> Izquierdo (1659) S. 197a.

<sup>99</sup> Ebenda; inkompatibel wäre hier allenfalls die *scientia divina absoluta de non existentia*; so auch, wenn Gott die Welterschöpfung rein unterläßt; Izquierdo (1659) S. 197b.

<sup>100</sup> *Quod diximus de volitione, proportionaliter valet de iudicio*; Pallavicino (1653) S. 93a.

<sup>101</sup> *Non est volitio de luce: Rogo quod sit huius verificativum ex parte obiecti?* Bernaldo de Quiros (1666) S. 739a. Für Esparza verifiziert sich das Wissen von reinen Unterlassungen an den *circumstantiae*; Esparza (1685) S. 200b.

<sup>102</sup> „*Non est lux*“, „*Non est Angelus*“, *ante mundi creationem quaeritur quid sit hoc fundamentum* [sc. *veritatis*] Bernaldo de Quiros (1666) S. 738a.

<sup>103</sup> Bernaldo de Quiros (1666) S. 738bf.; [...] *quia illud est sufficiens verificativum inquam, non solum fundamentale, sed formale*. Ebenda. Gegen die Notwendigkeit eines göttlichen Willensaktes für die „Existenz“ von Negationen z.B. auch Herice (1623) S. 778a. Nach Gabriel Biel und Petrus Aureoli ist die Negation selbst „*penitus nihil*“; selbiges gilt für Fonseca und Soto; vgl. Izquierdo (1659) S. 194a.

dazu; sie ist aber ein *ens rationis*, und vor unseren Verstandesoperationen noch nicht vorhanden.<sup>104</sup>

Bernaldo de Quiros bezeichnet dies göttliche *impedimentum* auch als *veritas obiectiva*; aber dies ist eigentlich der (z.B.) von Izquierdo gebrauchte Gegenbegriff gegen solche *impedimenta*: Das Nichtsein hat eine *veritas obiectiva*, die vom Verstand „negativ“ erkennbar ist, indem der Verstand sich von der negierten Entität „zurückzieht“ (*cognitio recessiva*).<sup>105</sup> Das *fundamentum ex parte rei* sei einfach, daß die Sache nicht ist; und was das heißt, sei *ex terminis notissimum*.<sup>106</sup>

Der Begriff der *veritas obiectiva* hat offenbar eine weite Verwendungsweise; S. Mauro wendet ihn auch auf einige Possibilientheorien und die *relationes rationis* der Thomisten an. Im weiteren Sinne bezeichnet er „*entia cum addito distrahente, nimirum entia rationis, entia moralia, entia abusiva, entia diminuta*“.<sup>107</sup> Unter die Befürworter solcher *entia* würde dann auch die Gruppe derer fallen, die die „Existenz“ von Negationen als „*formulas*“ und „*entitativos*“ vor jeder Verstandesoperation behaupten, wie Carleton, Oviedo, Albertini und Arriaga.<sup>108</sup> Izquierdo allerdings wendet seine *veritas obiectiva* auch gegen letztere.<sup>109</sup>

Perez' eigene (offenbar von ihm originell entwickelte) Theorie des „*impedimentum*“ wendet sich nun aber gegen beide, Izquierdo und die Negationsrealisten. Eine *veritas obiectiva* ist für ihn nur das von der göttlichen Notwendigkeit virtuell-intrinsisch verschiedene Dekret.<sup>110</sup> (Entsprechend gibt es auch keine (symmetrische) *necessitas vaga* aus der Kreatur und ihrer Negation, weil es die Negation nicht ohne Positives geben kann, wohl aber umgekehrt.)<sup>111</sup> Daran, daß es keine *veritas obiectiva* un-

<sup>104</sup> [...] *negationem in nullo obiectivo consistere; [...] est purum non esse, purum non dari; [...] ut negatur omne omnino esse, quis inquirat esse?* Bernaldo de Quiros (1666) S. 739b. [...] *negatio obiectiva lucis connotat lucem possibilem, et eam excludit seu nihil illius ponit.* Ebenda S. 740a. In letzterem liegt übrigens eine Asymmetrie: für das Licht braucht es nicht die *possibilitas tenebrae*. Ebenda.

<sup>105</sup> [...] *eiusque proinde veritatem obiectivam negative tantum cognoscibilem esse [...] per cognitionem scilicet recessivam ab ente negativo.* Izquierdo (1659) S. 136b.

<sup>106</sup> Izquierdo (1659) S. 198bf.

<sup>107</sup> Mauro (1687) I, S. 183a.

<sup>108</sup> Bernaldo de Quiros (1666) S. 738b; also genau die Befürworter der reinen Unterlassungen; Arriaga scheint sich allerdings später von dieser These abgewandt zu haben. Nach Izquierdo gehören hierher auch Hurtado und Suarez; Izquierdo (1659) S. 193b. Nach Fabri haben z.B. *peccatum* und *malum* ein *esse obiectivum* und werden deshalb von Gott *in seipsis* erkannt. Fabri (1669) S. 27.

<sup>109</sup> Izquierdo (1659) S. 193b und S. 137bff.

<sup>110</sup> Perez schreibt gegen die Negationsrealisten: [...] *mihi multis ab hinc annis esse invisam, et quo attentius illam considero, eo mihi vehementius displicet.* Perez I, S. 265b. [...] *qui cum P. Antonio Perez [...] negant negationes et omnes veritates obiectivas distinctas realiter ab omni ente reali, nihilominus ponunt veritates obiectivas non necessarias, virtualiter intrinsece distinctas ab omni ente reali, sed realiter identificatas cum Deo, quas asserunt secundum se precise non esse entia realia, sed entia pure denominativa.* Mauro (1687) I, S. 183a/b.

<sup>111</sup> Perez I, S. 266a.

abhängig von Gott geben kann, hängt ja auch ein Teil von Perez' Gottesbeweis: Sonst ließen sich ja die ewigen Wahrheiten auch an einer unabhängigen *veritas obiectiva* verifizieren statt an Gott selbst.<sup>112</sup>

Eine Variante der *veritas obiectiva* scheinen die besagten von Ewigkeit bestehenden Negationen des Benito de Robles zu sein. Diese Negationen *ab aeterno* sind es, die im Falle der Nichtexistenz den sichgleichbleibenden Akt Gottes per extrinsischer Denomination zu einem negativen Dekret machen; sie sind in diesem Sinne der zureichende Grund für die Determination des göttlichen Wollens.<sup>113</sup> Das ist auch wieder die Auffassung von S. Mauro.<sup>114</sup>

Diese Negationen nun sind weder *entia realia*, noch *entia rationis*. Dennoch sollen sie nicht Nichts sein. Da es aber kein Mittleres zwischen *ens* und *non ens transcendente* geben kann, muß es etwas anderes sein: ein *ens „supertranscendentale“*.<sup>115</sup>

Diese Erfindung des 16. und 17. Jahrhunderts versucht, die anscheinend unhintergehbare Disjunktion von Sein und Nichtsein nochmals einzuklammern. Statt sich gewissermaßen im Raum des Seins zu bewegen, vergegenständlicht man dies als Ganzes, stellt es dem Nichts gegenüber und beschreibt den *conceptus*, unter dem dies geschieht, als ein Drittes jenseits davon, ohne zu fragen, ob damit nicht das transzendente Sein seiner Transzendentalität beraubt wird. Metaphysik wird hier von der Lehre vom *ens qua ens* zur Lehre *De ente et de nihilo*.

Typisch für diese Denkweise ist die ständige Eröffnung und Vergegenständlichung von Disjunktionen und die Einführung neuer Brückenkonzepte wie eben des *ens supertranscendentale* oder auch der moralischen Notwendigkeit (die zwischen absoluter Willkür und *necessitas metaphysica* vermittelt).

Das *ens supertranscendentale* ist dabei nicht seins- sondern erkenntnisorientiert: Zwar gilt Juan de Ulloa (1639-1723) das *ens* als *supremum genus*, aber die *cognoscibilitas* sei das „*supremum omnium*“.<sup>116</sup> Das *ens supertranscendentale* transzendiert auch noch den Gegensatz von *ens* (im Sinne von *aptitudo ad esse*) und Chimäre, von Möglichkeit und Unmöglichkeit.<sup>117</sup>

Supertranscendentale Entitäten wie diese Negationen sprengen übrigens auch die Disjunktion von Akzidenz (Inhärenz) und Substanz (Subsistenz).<sup>118</sup> Dabei soll dieser

<sup>112</sup> [...] *quae propositiones cuiuscumque differentiae temporis mentaliter applicantur, necessario et invariabiliter evadent verae; quod fieri non potest, quin dentur a parte rei veritates obiectivae, necessariae ac invariables: Quia veritas formalis dependet essentialiter ab obiectiva; obiectiva autem indistincta est realiter ab ente, cuius est passio*. Młodzianowski (1666) S. 24bf., Perez referierend.

<sup>113</sup> [...] *quarum veritatum munus sit applicare divinam volitionem ac scientiam huic potius, quam alteri obiecto contingenti*; unter Berufung auf Pallavicino (Ass.) VIII, c. 40: Mauro (1687) I, S. 183a/b.

<sup>114</sup> *Si Deus nolisset creare Mundum, et operari ad extra, tale decretum fuisset completum, terminatum et applicatum per negationes aeternas omnium rerum, distinctas ab omni ente reali, quae proinde essent purae veritates obiectivae*. Mauro (1687) I, S. 183bf.

<sup>115</sup> [...] *at sunt ens supertranscendentale, quod abstrahitur ab ente reali et ab ente rationis [...] non sunt nihil entis supertranscendentalis*. Mauro (1687) I, S. 184a. Nach Thomas ist die *communitas* zwischen *ens* und *non-ens* nur ein *ens rationis*. *De Veritate* III, a. 4 ad 3.

<sup>116</sup> Doyle (1990) S. 61.

<sup>117</sup> Max. Wietrowski SJ (1660-1737, Polen), nach Doyle (1990) S. 62.

<sup>118</sup> [...] *negationes et privationes neque per se subsistunt neque alteri inhaerent, sed pure excludunt opposita*. Mauro (1687) I, S. 185a. Die *perfectio supertranscendentalis* ist *minima*, da sie

Begriff aber keineswegs äquivok sein, sondern vielmehr univok: z.B. als *Gattungsbegriff* für *ens reale* und *ens rationis*.<sup>119</sup>

Vergleichbar ist das *ens supertranscendentale* auch dem Gegenstandsbegriff Meinongs, der als rein intentionales Objekt nicht nur gegen die Differenz von Existenz und Bestand, sondern auch gegen die Differenz von Bestand und Nichtbestand indifferent bleibt.<sup>120</sup>

Von einer derartigen supertranszendentalen Struktur sollen nun nach S. Mauro Raum und Zeit durchgehend bestimmt sein, und zwar ohne daß Gott diese Bestimmtheit durch eine *actio* hervorriefe. Gott bringt vielmehr supertranscendentale Negationen in demselben Sinne ohne *actio* hervor, wie dies von den Befürwortern der reinen Unterlassung für diese behauptet wird.<sup>121</sup> Auch reine Unterlassungen sind ja keine positiven Handlungen, haben aber trotzdem eine Art negativen Effekt. So ist die *veritas obiectiva* der supertranszendentalen Negation immer und überall in Raum und Zeit, sie ist in einem supertranszendentalen Sinn allgegenwärtig.<sup>122</sup>

Was aber diese Negativitäten vom bloßen Nichts unterscheidet, ist—und so kehrt S. Mauro zu Perez und Pallavicino zurück—, daß es darin eine *relatio rationis* zum göttlichen Wissen und Wollen gibt.<sup>123</sup>

Bei diesen Untersuchungen geht es aber nicht nur um ein Verifikativum für menschliche Propositionen, sondern auch für das Wissen *Gottes*:

Vazquez, Arrubale, Gregor von Valencia und Suarez bestreiten, daß Gott negative Entitäten durch affirmative Urteile (*sunt tenebrae, Petrus est caecus*) kennt; sie nehmen „dissensive“ Urteile an (*Non est lux, Petrus non potest videre*). Andernfalls fingiere Gott *entia positiva*; dann aber handele es sich um affirmative Urteile, die nach einer Identitätstheorie der Prädikation eine Identität müßte. Das hieße aber hier, man müßte behaupten, daß Petrus mit

auch noch mit Negationen verträglich ist. Mauro (1687) I, S. 187a: *perfectio supertranscendentalis, quae ex suo genere est minima, cum possit convenire etiam negationibus*. Nur in einem supertranszendentalen Sinn kann der Psalmvers auch die Finsternis auffordern, Gott zu loben (*benedicite lux et tenebrae Domino*); eigentlich ist sie ja keine *perfectio*. Ebenda S. 186af.

<sup>119</sup> Ignacio Peynado (1633-1696) nach Doyle (1990) S. 61.

<sup>120</sup> Vgl. Doyle (1990) S. 67.

<sup>121</sup> *Determinatio supertranscendentalis non est actio, ut patet in sententia pene omnium. Nam Deus determinat negationes contingentes, et non per actionem: auctores etiam qui admittunt puram omissionem liberam dicunt voluntatem non se determinare per actionem*. Mauro (1687) I, S. 187b.

<sup>122</sup> [...] *veritates obiectivae, de quibus agimus, non sunt activae, neque passivae, ac proinde non solum non possunt operari semper et ubique [...]; ergo non sunt semper et ubique transcendentaliter, sed solum supertranscendentaliter, inquantum semper et ubique est verum, quod divina volitio est applicata his determinate obiectis*. Mauro (1687) I, S. 187a.

<sup>123</sup> [...] *sunt negationes simul et relationes rationis. [...] quia sunt purae veritates obiectivae excludentes creaturas usque ad certum tempus, sunt negationes; quia vero per illas Deus certo modo refertur ad creaturas, ut ad obiecta scita, volita et nolita, sunt relationes rationis*. Auf die Frage, ob dies eine „pura negatio“ sei: *respondeo, quod si ly „purae“ excludat identitatem cum ente reali, sunt purae negationes, quia ita sunt negationes, ut non sint ullum ens reale; si ly „purae“ excludat identitatem cum relatione rationis ad obiectum volitum et scitum, non sunt purae negationes*. Mauro (1687) I, S. 185b.



einem Nichtsein identisch ist. Weil das nicht möglich sei, müsse das Urteil einen entsprechenden „Dissens“ von Subjekt und Prädikat festhalten, und das geschieht durch negative Propositionen.<sup>124</sup>

Arriaga, der anfangs eine „positivistische“ Auffassung vertrat, nahm dann später aber doch ein Wissen Gottes von Negationen *als solchen* an. Nach Herice ist ein solches Wissen sogar eine ganz spezifische Leistung des Intellektes. Die Sinnesvermögen als solche können nämlich Dunkelheit und Stille gar nicht wahrnehmen. Erst das Urteil des Intellektes stellt diese fest, indem sie dem Licht und dem Geräusch die Existenz abspricht.<sup>125</sup> Entsprechend sind dann aber auch Negativitäten in sich erkennbar. Das aber ist die Voraussetzung jeder Erkenntnis, denn auch hier gilt implizit: *omnis determinatio est negatio*. Die Dinge werden erkannt und definiert durch das, was sie *nicht* sind.<sup>126</sup> Also muß auch Gott Negationen kennen, da ihm nur so die Dinge zugänglich werden. Andernfalls wäre ja—wieder nach Arriaga—Gott auch unfähig, zu definieren, was Tod und Privation sind.<sup>127</sup> Für die Formulierung eines solchen Wissens führt Arriaga entsprechend eine Art supertranszendentaler Kopula ein,<sup>128</sup> mit Hilfe derer dann auch letzte negative Einsichten und Prinzipien formulierbar werden sollen.<sup>129</sup>

Wie Arriaga und Herice wollen auch andere das göttliche Wissen über reale Negationen, supertranszendente Entitäten und ähnliches begründen. Gegen alle diese Veruche richtet sich der oben besprochene Einwand von Perez, der nun besser verständlich wird:

Wie bei den Privationen kann es auch bei den Negationen nichts vom Ding Verschiedenes geben. Die Dauer des Hauses oder die Zukünftigkeit der Sünde des Antichristen kann nur als Relation verstanden werden, die die Negation (der jetzigen Existenz des Antichristen) an das Realexistierende (die zukünftige Sünde) bindet. Da das Zukünftige aber noch nicht existiert, kann es eine solche Relation selbst nicht begründen; es gibt ja keine Kausalität aus

<sup>124</sup> Arriaga (I, 1643) S. 199b.

<sup>125</sup> [...] *potentia videndi* [...] *non percipit tenebras positive, nec potentia audiendi negationem sonus, sed beneficio intellectus percipiuntur tenebrae, cum homo ingreditur locum tenebrosicum, oculis apertis experitur se nihil videre* [...] *sed intellectus iudicat aerum illum carere lumine*. Herice (1623) S. 177b.

<sup>126</sup> So auch Herice: [...] *ad naturam hominis consequitur negatio equi. Quo fit per ipsam negationem in se cognosci, atque repraesentari* [...]. *Cum intellectus format assensum aut dissensum circa haec non entia, propositio versatur circa illa, tamquam circa obiecta per se extremorum propositionis, ergo haec non entia cognoscuntur et repraesentantur, ut in se sunt, ab intellectu, maxime divino. Nec obstat ea in se nullius esse entitatis*. Herice (1623) S. 177b.

<sup>127</sup> *Nos autem* [...] *volumus enim dare aliquid de praesenti verum et reale, quod sit obiectum actus, weil andernfalls Deus non possit definire mortem. Secundo quod non possit dicere: „privatio est carentia formae in subiecto apto“ et explicare differentiam ipsius a negatione pura*. Arriaga (I, 1643) S. 200a.

<sup>128</sup> *Deus affirmat copulam negativam, sicut ipsa extrema negativa sunt. [...] sicut ens, prout abstrahit a positivo et negativo est aequivocum, ita et copula [...] et ut talem cognosci a Deo*. Arriaga (I, 1643) S. 200a.

<sup>129</sup> [...] *sistendum est in hac „Carere forma est non habere formam“*. Arriaga (I, 1643), S. 200b.

der Zukunft. Allerdings gibt es die intentionale Antizipation des Zukünftigen im Wissen Gottes (entsprechend der Erklärung der *scientia media* durch die intentionale Präexistenz).<sup>130</sup> Auch hier also geht die wesentliche Relation auf das voraussetzende Wissen Gottes. Nicht die Negation begründet demnach das Wissen Gottes, sondern umgekehrt. Diese Auffassung setzt sich auch bei Perez' Schüler Esparza fort.<sup>131</sup> Daraus erklärt sich auch Perez' Rückgriff auf Augustinus' Zeitauffassung: Zukunft gibt es nur als eine *praesentia*, als ein *praesens de futuro*. Immer wird der Bezug zu etwas Aktuellem und Positivem hergestellt, der *ultima actualitas praesens*.<sup>132</sup> Und das ist die *jetzt* existierende Futurition im göttlichen Wissen.<sup>133</sup>

Negationsprobleme gibt es aber nicht nur für die *scientia media* oder *scientia media*, sondern auch für die *scientia simplicis intelligentiae*. Das beginnt mit der Frage, ob Gott ein Wissen von Chimären, also von Unmöglichem haben kann (wo er sich dabei doch im Erkennen einem „Nichts“ assimilieren müßte). Die Lösung: Gott kennt sie als Fiktion der Kreatur, d.h. im Verstand des Engels oder Menschen. Das ist dann eine *cognitio vera de falsitate cognitionis falsae*.<sup>134</sup>

Sodann ist die Frage, ob Gott alles weiß, was die Possibilia *nicht* sind: also z.B. daß das Feuer *nicht* kalt ist oder daß der Maulwurf nicht sehen kann.<sup>135</sup> Vergleichbares hat es bereits in der skotistischen Tradition gegeben, die z.T. Realnegationen als *fundamentum in re* (d.h. als Verifikativum) für die *distinctio formalis ex natura rei* eingeführt hatte: Wenn ein Begriff einen andern durch solche Negationen *ausschließt*, dann sind sie untereinander formal distinkt.<sup>136</sup> Entsprechend haben einige (z.B. Hurtado)<sup>137</sup> angenommen, der Mensch als *res possibilis* enthalte zwei Realnegationen:

1. die *negatio equinitatis* (z.B.).
2. die *cauentia possibilitatis ad equinitatem*.<sup>138</sup>

Für Aldrete und andere sind dies bloße Fiktionen, weil hier keine Realitäten negiert werden; dies sind also doppelte Negationen (da sie *nichts* negieren),

<sup>130</sup> So gibt es ja auch eine Kausalität der Zukunft *via* Wissen Gottes in der Prophetie, die hier und jetzt schon etwas bewirkt. Perez I, S. 87b.

<sup>131</sup> Entweder gilt: *domus ipsa habet in se actualiter, et physice aliquid praesens, unde sit nova et non antiqua; aut e converso*. Oder aber die *antiquitas eius est denominatio extrinseca praesens von der memoria actualis creata, der cognitio Dei/Angeli her. Deinde propositio naturalis de futuro contingenti est vera de praesenti per solam denominationem extrinsecam a cognitione Divina, vel a creata supernaturali circa idem obiectum, quatenus sibi coexistent physice*. Esparza (1685) S. 78a.

<sup>132</sup> Perez I, S. 87b.

<sup>133</sup> Perez I, S. 320b.

<sup>134</sup> Esparza (1685) S. 52a.

<sup>135</sup> Carleton (1698) S. 66a.

<sup>136</sup> Vgl. Hübener (1985) S. 60ff.

<sup>137</sup> Hurtado rechnet z.B. auch die Privationen dazu. Vgl. Hübener (1985) S. 61f.

<sup>138</sup> Aldrete (1662) S. 273a.

die als solche eher Affirmationen zu nennen wären.<sup>139</sup> Im übrigen ist offenkundig, daß dann jedes *possibile unendlich viele* Negationen (nämlich gegenüber allen anderen) enthalten müßte—bis hin zu Albernheiten wie: *homo non est negatio*. Dies kann also nur so verstanden werden, daß die *res positiva durch sich selbst* alles andere ausschließt/negiert.

Alles andere durch *eine* (universale) Negation auszuschließen (*modus exclusivus universalissimus*) war Perez' Vorschlag im Zusammenhang mit dem Naturgesetzbegriff (s.o.). Das würde nach Aldrete aber auch nicht funktionieren, denn es gilt: *quaelibet negatio specificatur a forma, quae privat*.<sup>140</sup> Wenn aber das Ausgeschlossene z.B. eine Chimäre ist, wie soll diese dann die Negation spezifizieren? Wollte man im übrigen die universale Negation ihrerseits von der negierten Form *unterscheiden*, so brauchte man dafür bereits eine weitere Negation, und so *ad infinitum*.<sup>141</sup> Aldrete schließt daher Negationen aus dem Wissen Gottes aus.

J. Granado hingegen hatte einige Negationen für irreduzibel gehalten, weil Gott z.B. auch wisse, daß er selbst *unus* (also *ungeteilt*) und *unendlich* ist. Nach Aldrete muß aber auch dies als mit der positiven Entität Gottes identisch gedacht werden<sup>142</sup>—ebenso wie Gott die Sünde (Privation) der Kreatur durch seine eigene *bonitas* (permissiv) erkenne.<sup>143</sup>

Das Wissen Gottes hat schließlich auch Beziehungen zu den *physikalischen* Theorien der Jesuiten, die ihrerseits z.T. mit Hilfe von Negationstheorien formuliert werden:

Schon Occam hatte Negationen gebraucht, um den Bewegungsbegriff nichtteleologisch zu interpretieren: Bewegung ist dann nur ein bloßer Wechsel von Position und Negation; negiert wird die Ubiquität, affirmiert die Ubikation an einem Ort. Im Hinblick auf die Orte wechselt Affirmation mit Negation kontradiktorisch. (W. Burleigh hatte eingewendet, dann sei die Bewegung ein Kompositum aus Affirmation und Negation, also eine Chimäre).<sup>144</sup> Als kontradiktorisch muß dies Verhältnis aber auch nach Ansicht einiger Jesuiten aufgefaßt werden, die das Nichtsein an einem Ort sogar als Existenz einer Negation an diesem Ort verstehen. Dagegen meint andererseits Pallavicino, daß Kontradiktion nur im Bereich der Logik gefordert sei, die man nicht hypostasieren dürfe. Das, woran gemessen die Dinge nichtseiend genannt werden können (z.B. Dekrete Gottes), verhalte sich allemal *konträr* zu den negierten Dingen, nicht kontradiktorisch. (Das ist

<sup>139</sup> Ebenda S. 273a/b. Anders wäre es, wenn dadurch etwas *actu* Existierendes negiert würde; aber im *status possibilis* sind auch die *tenebrae* eine *negatio lucis* nur im Sinne einer doppelten Negation; ebenda.

<sup>140</sup> Ebenda S. 274a/b.

<sup>141</sup> Aldrete (1662) S. 274b.

<sup>142</sup> Aldrete (1662) S. 274bf.

<sup>143</sup> Dies gegen Vazquez und Suarez; Aldrete (1662) S. 271b-272b.

<sup>144</sup> A. Maier (1958) S. 41-43 und S. 47.

*mutatis mutandis* wieder dieselbe Struktur, wie bei dem Problem der reinen Unterlassungen).<sup>145</sup> So könne man ja auch die Nichtexistenz an einem Ort, also die Negation der *ubicatio*, nicht kontradiktorisch angeben: Ubikation abstrahiert ja von der Zeit, insofern Räumlichkeit nicht notwendig Zeitlichkeit impliziert; ihre kontradiktorische Negation wäre also Negation für *alle* Zeit, was ja nicht behauptet werden soll. Jede Negation der Ubikation ist also *konträr*.<sup>146</sup>

Für Izquierdo hingegen ist dies nicht der Gegensatz zwischen Einem und einem Anderen, sondern zwischen Einem und Nichts. Ein positives Seiendes kann vielleicht mit einem anderen nicht *koexistieren*, es ist deshalb aber noch nicht die Negation seines Seins.<sup>147</sup>

Aus diesem Grund hatte vor allen Dingen Carleton die Auffassung vertreten, es habe vor Erschaffung der Welt unendlich viele Dingnegationen gegeben. Bei der Erschaffung eines Dinges wird dessen Negation teilweise aufgehoben, und zwar für den jeweils aktuellen Ort (*ubicatio*), sodaß mit der Ortsbewegung ein je anderer Teil der eigenen Negation aufgehoben wird. Die Existenz hat dementsprechend die Struktur einer Negation.<sup>148</sup> Carleton begründet das mit dem Widerspruchsprinzip, demgemäß entweder ein Ding oder seine Negation „existiert“—was eben doch eine Hypostasierung der Logik bedeutet.<sup>149</sup>

Diese Auffassung der Existenz als Negation der Negation, die für Hübener eine spiegelbildliche Umkehrung zu Spinozas These *Omnis determinatio est negatio* darstellt,<sup>150</sup> stößt auf das Unbehagen des (späteren) Arriaga.<sup>151</sup> Diese Theorie wird dann aber auch von Carleton noch differenziert; es soll nun doch keine kontradiktorische Negation sein, sondern eine konträre oder

<sup>145</sup> Pallavicino (1653) S. 93bf.

<sup>146</sup> *Quaero enim, quod sit contradictorium meae ubicationis, prout ipsa ubicatio distinguitur a qualibet sui duratione*; Pallavicino (1653) S. 94a.

<sup>147</sup> *Itaque maxime omnium sunt opposita esse et non esse, non tamen tanquam unum et aliud, sed tanquam unum et purum nihil*. Izquierdo (1659) S. 201a/b. *Imo neque videtur intelligibile quomodo verum ens positivum sit remotio alterius formalis titulo oppositionis, quam habet cum illo, cum valde diversi conceptus sint, non pure unum coexistere alteri, et esse ipsam non existentiam eius*. Ebenda S. 197b.

<sup>148</sup> Vgl. z.B. auch Mastrius, *Disputationes in Metaphysicam*, Venedig 1708, n. 103, S. 150a: *cum non ens sit negatio entis, ipsamet entitas, quae est forma positiva, per se formaliter negat hanc negationem sui*. Und schon Heinrich von Gent erklärte das Individuationsprinzip als doppelte Negation; vgl. Assenmacher (1925) S. 31. Vgl. auchf. Fulda, *Negation der Negation*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. VI, Sp. 686-692. Auch die logische Möglichkeit kann man ja durch eine doppelte Negation charakterisieren: als *Non-Repugnanz*. Vgl. Doyle (1967/8) S. 42.

<sup>149</sup> [...] *ubicumque [...] non est res positiva, debet esse illius negatio, cum ubique esse debeat alterum ex contradictoriis*; Carleton, zitiert nach Hübener (1985) S. 102f. Und diese Negation ist rein, keine Verdrängung durch positives Anderes: [...] *negationes et privationes entia omino non esse, sed remotiones entium*. Carleton (1698) S. 66b.

<sup>150</sup> Ebenda.

<sup>151</sup> [...] *debet homo se conicere in eas angustias negationis negationum*; Arriaga (1669) S. 502a.

„disparate“: So wie *non caecus* nicht eine kontradiktorische Negation ist, aus der man die Affirmation *videns* folgern dürfte: Wenn man nämlich sagt: *lapis non est caecus*, dann darf man noch nicht schließen, daß er sehen kann. Ebenso soll aber auch die Aussage *ubicumque non est forma, est negatio formae* nicht kontradiktorisch aufgefaßt werden; es existiere dann eine positive, konträre Form.<sup>152</sup>

Gleichwohl hatte diese Theorie das *ubicatum* von der *ubicatio* so unterschieden, daß die *ubicatio* etwas für sich war, und zwar das reine, unendlich teilbare Nichts.<sup>153</sup> Das wirkt noch bei Leibniz nach, der auch einmal das Nichts als eine *negatio ab aeterno*, als unendlich und mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet, bezeichnet, das alle Dinge potentiell enthält:

[*Le Neant*] *est infini, il est eternel, il a bien des attributs commun avec Dieu. Il comprend une infinité des choses, car toutes celles qui ne sont point comprises dans le Neant, et celles qui ne sont plus sont rentrées dans le neant.*<sup>154</sup>

Allerdings braucht es für ihn letztlich doch etwas Positives: wie im binären Zahlensystem die Nullen am Anfang doch wenigstens die Eins brauchen.<sup>155</sup>

Bei den Jesuiten spricht man im Zusammenhang mit den Ubikationsnegationen vom *spatium imaginarium*—einer Art Vakuum.<sup>156</sup> Dieser absolute, leere Raum erinnert als solcher nicht nur an Newton; wie bei diesem (und H. More) wird er in gewisser Hinsicht mit Gott identifiziert: Nach Oviedo<sup>157</sup> ist Gott in den *spatiis imaginariis*. Für diese Behauptung wird Oviedo er freilich von Arriaga kritisiert, der das *spatium imaginarium* für eine Fiktion hält.<sup>158</sup> Auch Leibniz aber identifiziert das *spatium imaginarium* mit Gott: Imaginär sei dieser Raum aber nur bedingt, *cum sit maxime reale, est enim ipse Deus*,

<sup>152</sup> Carleton (1698) S. 88b-89b.

<sup>153</sup> [...*aliqui*:] *nihil positivum est infinite diffusivum*. Aldrete (1662) S. 269a.

<sup>154</sup> Grua S. 364.

<sup>155</sup> Ebenda.

<sup>156</sup> Auch Gassendi nennt das Vakuum eine *negatio entis*, wenngleich im Unterschied vom *non-ens* oder *nihil*; vgl. Knebel, *Substanz oder Akzidenz*, in: Festschrift für J. Taubes, Würzburg 1983, S. 55-86, hier S. 76. Die Jesuiten haben Guericke gefördert: Gaspar Schott SJ gibt 1672 Guericke's *Experimenta de vacuo spatio* in Amsterdam heraus. Hinweis von S. K. Knebel. Guericke bedient sich geradezu plagiatorisch bei Carleton, Vgl. Hübener (1985) S.92.

<sup>157</sup> Das gilt auch schon für Andreas von Novocastro und Philippe Moncé. Hinweis von S. K. Knebel.

<sup>158</sup> Arriaga (1669) S. 519a; eine solche Auffassung ist immerhin wohl naheliegend, wenn einerseits Gott in den Dingen ist, wie die Ursache in der Wirkung, andererseits sein verursachendes Dekret das Verifikativum für Negatives. Arriaga kritisiert z.B., daß die *negatio corporis*, die dann zwischen zwei Körpern als *spatium imaginarium* bestehen würde, nicht objektivierbar ist; ihr Wert bei zwei sich berührenden Körpern (= Null) wäre nicht zu unterscheiden von dem zweier sich durchdringender Körper. Arriaga (1669) S. 501a. – Das *spatium imaginarium* ist allerdings für einige doch noch einmal vom Raum zu unterscheiden: als das, was nicht nur *extra Deum*, sondern auch *extra coelos* ist. So *aliqui* bei Aldrete (1662) S. 269a. – Leibniz hat sich in seiner Pariser Zeit für *spatium imaginarium* und Vakuum interessiert: Er faßt dies als ein *metaphysisches* Vakuum auf, das er im Gegensatz zum physischen akzeptiert (es hat gewissermaßen einen supertranszendentalen Status).

*quatenus consideratur ubique seu immensus*.<sup>159</sup> Das geht wohl letztlich auf Lessius zurück.<sup>160</sup>

Diese Theorien des Raumes lassen sich auch auf die Zeit übertragen, wie Aldrete ausführt: Das *instans imaginarium* soll dann dazu dienen, Gottes kontingentes Handeln denominativ von ihm auszusagen: wenn Gott einen Engel erschafft, und ihn dann (im nächsten *instans*) annihiliert, dann ändert sich nichts in Gott, sondern nur in der Schöpfung. Um aber die Annihilation von ihm aussagen zu können, braucht es ein *instans reale vel imaginarium*, das nicht nur indifferent gegen Existenz und Nichtexistenz des Engels ist, sondern vielmehr dessen ausdrückliche Negation beinhaltet. Andernfalls gäbe es keinen zureichenden Grund für die entsprechende Denomination, durch die die Annihilation von Gott aussagbar wird.<sup>161</sup>

Nun kann man natürlich versuchen, z.B. die Nichtexistenz des Lichtes bzw. die Finsternis als die Existenz des Lichtes *anderswo* und als nicht verbunden mit dem *subiectum* der Luft aufzufassen. Dies soll nun aber eine kontradiktorische Disjunktion sein (Existenz-Nonexistenz). Das kann jedoch nicht sein, weil das Licht ja sowohl hier als auch (gleichzeitig) anderswo existieren könnte (oder überhaupt nirgends).<sup>162</sup>

Auch die perezianische Rückführung auf göttliche Dekrete kann hier nach Aldrete nicht weiterhelfen, denn diese sind ja gerade *ab aeterno* unveränderlich und müssen daher von dieser Negation *verschieden* sein.<sup>163</sup> Also muß, so scheint es Izquierdo, für den Übergang von A zu non-A ein Konstitutivum hinzukommen: die Negation.<sup>164</sup> Ob diese Negation nun die *eine*, *ab aeterno* bestehende Negation ist, ist freilich die Frage: Wäre dann die Negation der Existenz vor Erschaffung des Engels *dieselbe*, wie die nach der Annihilation? Dann wäre *dieselbe* Negation nach ihrer Zerstörung *naturaliter* reproduzierbar. Wenn aber nicht, dann wäre zumindest die zweite nicht *ab aeterno*.<sup>165</sup>

Izquierdo hätte keine Schwierigkeiten, die Veränderung auf ein göttliches Dekret zurückzuführen: Dafür brauchte sich in Gott gar nichts zu verändern, denn Izquierdo ist ja Anhänger der reinen Unterlassungen! Die *instantia*

<sup>159</sup> Zitiert nach Hübener (1985) S. 91.

<sup>160</sup> Ebenda S. 92.

<sup>161</sup> [...] *quia non est, cur potius formaliter et intrinsece constituat cessationem seu annihilationem Angeli, quam productionem ipsius, aut praesentiam localem illius, durationemve* [...]; Aldrete (1662) I, S. 268bf.

<sup>162</sup> Aldrete (1662) S. 271a.

<sup>163</sup> [...] *ille actus divinus separabilis est, et actu separatur ab illa destructione lucis: igitur distinguitur realiter a cessatione illa lucis*; Aldrete (1662) S. 268a.

<sup>164</sup> Ebenda. *Quia in eo tempore censetur existere per se negatio entis, a quo per se, sive per proprium defectum deest, seu non existit ipsum ens*. Izquierdo (1664) S. 224b.

<sup>165</sup> *Ergo de facto idem numero existens semel corruptum naturaliter reproducitur!* Izquierdo (1659) S. 159a/b.

*imaginaria* identifiziert er, statt mit Negationen, mit einer Abfolge von *Möglichkeiten* der Existenz.<sup>166</sup>

Für Perez seinerseits gibt es als Lösung nicht nur die göttlichen Dekrete; statt der freischwebenden Negationen greift er auf seine *modi exclusivi* zurück, die wir schon bei seiner Auffassung des Naturgesetzes als doppelter Negation kennengelernt haben.<sup>167</sup> Diese inhärieren immer einer Sache als ihr Sich-bei-sich-selbst-Bescheiden. Bei natürlichen Substanzen gilt z.B., daß die Farblosigkeit des Wassers auf einem *modus exclusivus* beruht, der die Farbe ausschließt. Dasselbe wäre freilich auch wieder durch ein göttliches Dekret denkbar, mittels dessen es sich Gott versagt, die Farbigkeit des Wassers nicht doch durch ein Wunder (also die Negation des *modus exclusivus*) zu produzieren. Das wäre dann die Negation (Dekret) der Negation (Wunder) der Negation (*modus exclusivus*).<sup>168</sup> Hier überschlägt sich also die These Carletons von der doppelten Negation (Existenz als Negation der präexistenten Dingnegation, s.o.). Diese *modi exclusivi* sind ja bei Perez gewissermaßen Negationen, sollen aber doch etwas Positives sein; negativ werden sie erst aus Unvermögen (*imbecillitas*).<sup>169</sup> Nach Pallavicino, der diese *modi exclusivi* übernimmt, sind sie aber im Grunde doch wieder nichts anderes, als nur die Relation zu einem solchen göttlichen Dekret, das die Negation des *modus exclusivus* ausschließt und eben darum keine *'pura' negatio*.<sup>170</sup>

Für Perez hingegen ist dies etwas wirklich der Sache Inhärentes (aber nicht von ihr Verschiedenes). Andererseits sollen die Negationen wieder nicht auf die einzelnen Dinge reduziert sein (da dies, wie gesehen, zu einer unendlichen Zahl von Negationen führen würde), sondern ein universales Naturgesetz ausbilden: Gewisse Dinge verhalten sich immer so, daß sie gewisse Eigenschaften und Verhaltensweisen ausschließen.<sup>171</sup> Dies wär der *modus exclusivus universalissimus*.<sup>172</sup>

<sup>166</sup> [...] *est tamen aliquid possibile, quale est tempus ipsum imaginarium, capacitas scilicet, seu possibilitas instantis realis [...] compono tempus imaginarium ex quibusdam possibilitatibus durationum successive fluentibus*. Izquierdo (1659) S. 198a.

<sup>167</sup> Das geht—wie schon gesehen—vermutlich auch auf Petrus Aureoli zurück, für den Unendlichkeit die Grenze der Endlichkeit negiert. Die Grenze (entspricht hier dem *modus exclusivus*) wird von Petrus Aureoli aber als etwas Positives aufgefaßt (das die Unendlichkeit eingrenzt), während Perez die *modi exclusivi* eben doch als eine Art Negation auffaßt. – Petrus Aureoli hatte übrigens auch die Negation (anders als Aristoteles) aus dem Urteil herausgenommen und als *negatio incomplexorum* aufgefaßt, und zwar in Form der *negatio infinitans* (die nicht die Kopula, sondern das Prädikat negiert: z.B. *non-homo*. Also das, was dann bei Kant mißverständlich „unendliche Negation“ heißt (KrV A 72/97f.), und bei v. Wright „starke Negation“; sie enthält eine Behauptung und eine Verneinung zugleich). Dazu rechnet Petrus Aureoli auch die Privationen; vgl. Hübener (1985) S. 61f.

<sup>168</sup> Vgl. Pallavicino (1653) S. 93a.

<sup>169</sup> [...] *res positiva, non] ad perficiendum subiectum, sed potius sint aliquid necessario resultans ex imbecillitate Naturae non potentis amplius perficere idem subiectum*. Pallavicino (Ass.) V, S. 513f.

<sup>170</sup> Pallavicino (Ass.) S. 537f.

<sup>171</sup> Knebel (1991/2) S. 193f.

<sup>172</sup> Perez II/III, S. 76a/b.

Hinsichtlich der Existenz überhaupt wird etwas Ähnliches auch von Bernaldo de Quiros gefordert.<sup>173</sup> Diese Universalität der Existenz-Negation ist für Pallavicino aber ohnehin impliziert: Die *negatio Petri* ist ebensogut wie die Negation schlechthin (*negatio sola*), denn der besondere Peter wird ja gerade schlechthin negiert: *hoc ipso quod esset negatio Petri, esset sola*.<sup>174</sup>

Auch das göttliche Wissen der *scientia visionis* wird durch Negationen unterstützt. Schon nach Molina enthält die *scientia visionis* Negationen des Nichterschaffenen.<sup>175</sup> Die Frage ist, ob Gott hierfür Hilfsmittel braucht, wie z.B. die Erkenntnis in seinen Dekreten; das wäre ja in diesem Punkt die Auffassung von Perez, obwohl dies sonst eine skotistisch-thomistische Ansicht ist. Aldrete lehnt das ab: Nach Aldrete kann Gott die Nichtexistenz in seiner *scientia visionis* nämlich *unmittelbar* erkennen; wenn die entsprechenden Dinge allerdings *nie* existieren, dann braucht es als einen gewissen positiven Hintergrund offenbar doch wenigstens ihre Möglichkeit, denn dann erkennt Gott sie nach Aldrete durch die *scientia simplicis intelligentiae*. Andere gehen sogar so weit, hierfür ewige Negationen, die Gott in seiner *scientia visionis* erkennt, als Erkenntnismittel anzunehmen.<sup>176</sup>

Entsprechend letzterer Auffassung wäre nicht nur jede *creatio* eine *destructio negationis*,<sup>177</sup> sondern Gott würde von Ewigkeit her eine Unendlichkeit an Negationen (einschließlich der Negation von Chimären)<sup>178</sup> erschaffen haben, was eine Häresie sei.<sup>179</sup> Izquierdo meint sogar, dann müßten notwendigerweise alle *möglichen Welten*, und zwar *als negative* existieren.<sup>180</sup>

Auch Perez hält das für absurd. Da sowohl Existenz wie Nichtexistenz der Dinge Unvollkommenheiten sind, könne Gott nicht zu ihrer Erschaffung genötigt sein.<sup>181</sup>

<sup>173</sup> [...] *ob quod ly „non esse“, utcumque aut purum nihil, est quasi quid universale et commune ad omnes carentias multiplicaturque vel specificatur per connotationem ad specialia entia, quorum est exclusio et non esse.* Bernaldo de Quiros (1666) S. 740a.

<sup>174</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 246.

<sup>175</sup> Craig (1988) S. 20.

<sup>176</sup> Aldrete (1662) I, S. 271.

<sup>177</sup> Izquierdo (1659) S. 199bf.

<sup>178</sup> Diese existierte sogar *notwendig*; wenn Gott aber zu schwach ist, solch eine absurde Existenz zu verhindern, wie dann erst bei positiven Substanzen? Izquierdo (1659) S. 195b.

<sup>179</sup> *Ergo infinitae negationes contingentes, quae verae ab aeterno extiterunt, iuxta sententiam adversariorum, a Deo acceperunt suum esse et existere. [...] ergo Deus ab aeterno produxit infinitas veras essentias a se realiter distinctas. Quod plane videtur absurdum Catholico dogmati contradicens.* Izquierdo (1659) S. 195a.

<sup>180</sup> *Denique quis non censeat absurdum, tot mundos negativos, seu negationibus constantes de facto existere, quot sunt possibiles positivi de facto non facti?* Izquierdo (1659) S. 195b.

<sup>181</sup> *Unde obiter impugnantur entia illa abstractiva, quae aliqui vocant negationes contradictorias rebus creatis, quae dicunt extitisse ab aeterno, et necesse est, vel existat creatura, vel tale ens abstractivum, nam cum utramque dicat imperfectionem, potuit Deus ab utroque se expedire [...];* Perez I, S. 16b.



Im übrigen bestehen selbst Akzidenzien nicht ohne ihre Substanzen—umso weniger Negationen. Auch diese müssen also in etwas Positivem fundiert sein: in der göttlichen Unsterblichkeit oder in Gottes Dekreten.<sup>182</sup> Insofern kann es sehr wohl eine *negabilitas creaturae* geben; diese ist nach Perez aber nicht freischwebend, sondern durch die *nolitio divina* konstituiert. Insofern gibt es eine wirkliche Alternative von Kreatur und *negatio*; aber *diese* Negation ist keine Unvollkommenheit.<sup>183</sup>

d) Perez unterscheidet zwei Arten der *ratio scientiae mediae*:<sup>184</sup> Zunächst gibt es eine *ratio generalis*, die schlicht in der *eminentia infinita Dei* gelegen ist. Diese differenziert sich in *rationes speciales*, die sich aus einer gewissen *Vorgängigkeit* gegenüber der menschlichen Handlung ergeben; diese Vorgängigkeit hat ihrerseits verschiedene Aspekte:

So ist das göttliche Wissen schon aufgrund seines *Notwendigkeitscharakters* gegenüber der kontingenten menschlichen Handlung vorgängig. Für das göttliche Wissen gibt es keine *necessitas antecedens*, nichts, was notwendiger wäre als es selbst und es darum bedingen würde. Das gilt auch für die *kontingenten* Erkenntnisse Gottes (*cognitiones contingentes divinae*), d.h. Erkenntnisse von kontingenten Dingen. Auch diese *cognitio contingens* imitiert die wesenhafte und notwendige *cognitio* Gottes und ist *virtualiter intrinsece* mit ihr identisch.<sup>185</sup>

Auch ist Gott ja die *causa prima* gegenüber aller Kreatur. Von daher können Gott und sein Wissen also weder zeitlich noch der Natur nach später sein, als die Kreatur und ihre Handlungen.<sup>186</sup>

Und: Alles was wahrhaft *ist*, ist darum auch schon im Verstand Gottes. *Wahrhaft* zu sein, wahrhaft sich zu entscheiden und eine Handlung zu wählen, heißt eben darum schon, Gottes Wissen davon mitzuwählen,<sup>187</sup> denn Gott *ist* die Wahrheit.

Gott ist der geschöpflichen Wahrheit (und d.h. heißt auch der Wahrheit über geschöpfliche Willenshandlungen) deshalb vorgängig, weil er selbst die Wahrheit aller Dinge ist.

<sup>182</sup> Perez I, S. 265b.

<sup>183</sup> Perez I, S. 266a. (Perez weist hier auch auf seinen uneditierten Physikkommentar hin, in dem man wohl seine eigentliche physikalische Negationstheorie wird suchen müssen). Izquierdo kritisiert hier noch, daß dann jedes *odium* auf die Abwesenheit einer Sache ein *odium* gegenüber dem Willen Gottes wäre; hier täte man sich mit der göttlichen *pura omissio* leichter. Izquierdo (1659) S. 197a.

<sup>184</sup> Perez I, S. 327b.

<sup>185</sup> [...] *cognitiones contingentes divinae imitantur ipsam cognitionem necessariam et essentialem Dei*; Perez I, S. 327b.

<sup>186</sup> [...] *propter identitatem operationis divinae cum causa prima*; Perez I, S. 327b.

<sup>187</sup> [...] *rem esse veram nihil esse aliud, quam existere in mente divina*; Perez I, S. 325a. [...] *certum est, eum qui eligit, velle saltem implicite scientiam divinam; vult enim vere eligere, quicumque eligit*. Perez I, S. 327b. (Hervorhebung von mir).

Die Wahrheit über die Existenz meiner Entscheidung ist nicht später als ihre Existenz selbst;<sup>188</sup> und diese Wahrheit hängt vom *intellectus divinus* ab, der der Maßstab für alle Wahrheit ist, wie wir schon Fall der einfachen *futura contingentia* gesehen haben.<sup>189</sup> Wir begreifen, indem wir die Wahrheit von der Wahrheit der Dinge her nehmen, *Gott* aber, indem er den Dingen die Wahrheit *zuteilt*.<sup>190</sup> Das ist dann also auch keine von außen kommende „Prädetermination“ des göttlichen Intellektes, sondern eine Selbstdetermination des göttlichen Intellektes bzw. eine Determination durch die Wahrheit der menschlichen Handlung, die als solche schon mit dem göttlichen Intellekt identisch ist.<sup>191</sup>

Diese ausdrücklich antivazquezianische<sup>192</sup> Auffassung Perez' wird auch von Mlodzianowski erwähnt. Perez habe daher auch die Auffassung vertreten, jede *menschliche* Aussage über Futuritionen werde nicht wahr oder falsch durch den Gegenstandsbezug—der Gegenstand existiert ja noch gar nicht—sondern durch den Bezug auf das göttliche Wissen, das den Wahrheitswert der Futurition konstituiere; die Futurition sei identisch mit dem Wissen Gottes.<sup>193</sup> Diese Wahrheit wird nämlich nach Perez nicht privat vom einzelnen Intellekt hergestellt, sondern ist öffentlich. Das aber könne nur sein, wenn der göttliche Intellekt sie begründe. Öffentlich werde dies zugleich als *bonum*, d.h. als Objekt und Regel jeden Strebens, das sich auch als *assensus* in jedem Urteilsakt zeige. Allein in Gott sei dies alles—Wahrheit, Wissen, Weisheit, Pflicht und Güte—identisch.<sup>194</sup>

Mlodzianowski bestreitet dies: Auch Gott und seinem Wissen sei die Pflicht und Wahrheit als ein Gewußtes vorgegeben, er selbst nicht die notwendige Begründung von Wahrheit und Gutheit. Wenn sie aber Gott vorgegeben sind, dann müssen sie irgendwie auch schon existieren—nach Mlodzianowski zwar nicht *actualiter* aber doch „*fundamentaliter*“. Das gelte auch für die ewigen Wahrheiten, auf deren Wahrheitswert Perez ja unter anderem seinen Gottesbeweis aufgebaut hat.<sup>195</sup> Einen entsprechenden *praktischen* Gottesbeweis werden wir noch kennenlernen.

<sup>188</sup> *Non enim res tardius vere existit, quam existit.* Perez I, S. 328a.

<sup>189</sup> Perez I, S. 323b.

<sup>190</sup> [...] *quia nos intelligimus accipiendo veritatem a rerum veritate: Deus eam tribuendo et communicando.* Perez I, S. 327bf.

<sup>191</sup> [...] *idem enim est esse verum et divinam cognitionem terminare;* Perez I, S. 327bf.

<sup>192</sup> Perez I, S. 322a. Diese Argumentation für das *verum* entspricht der für das *bonum* im Zusammenhang mit der Wahl des Besten, wie wir sehen werden. (Weil etwas von Gott gewählt ist, ist es das Beste.) Die Begründung der Wahrheit von Sätzen aus Gott widerspricht der vazquezianischen Argumentation *etsi Deus non daretur*.

<sup>193</sup> Vgl. aber die oben gemachten Differenzierungen!

<sup>194</sup> [...] *at tale est scientia Divina. DEUS autem nullam habet debitum nisi regulam suae sapientiae.* Nach Mlodzianowski (1666) S. 114bf.

<sup>195</sup> Mlodzianowski (1666) S. 116b.

Diese Art von göttlicher Erkenntnisbegründung führt unmittelbar auf die Frage, ob Gott denn der *scientia media* selbst vorgängig sei—vorgängig in dem Sinn, daß er ihren Inhalt willkürlich bestimmen kann (*utrum scientia media sit Deo formaliter libera*), oder ob nicht vielmehr die *scientia media* Gott gegenüber vorgängig sei.

Allgemein könnte man auch fragen: Hat Gott sich die möglichen Welten ausgedacht, oder sind sie ihm von sich her vorgegeben (unbeschadet ihrer Identität mit seinem Wissen von ihnen)? Dabei kommen auch bereits Theodizee-Fragen zur Geltung, innerhalb derer ja auch Leibniz seine Theorie möglicher Welten entwickelt.

## H UNABHÄNGIGKEIT DER SCIENTIA MEDIA

*I Gegenüber dem Willen Gottes*

Perez' Antwort ist klar: Die *scientia media* unterliegt nicht einer freien Verfügung Gottes, der sie nach seinem Belieben einrichtet; sie ist in diesem Sinne unabhängig von Gott. Das ist *opinio communis* der Jesuiten.<sup>1</sup>

Gegner dieser Auffassung sehen hierin aber einen infiniten Regreß angelegt, der sich durch zwei vollständige Disjunktionen eröffnet:

1. Da die *scientia media* nicht wie die *scientia visionis* „frei“ sein soll, ist sie prädestiniert; das *praedeterminativum* kann aber nur etwas Geschaffenes oder etwas Ungeschaffenes sein (kontradiktorische Disjunktionen sind immer vollständig). Eine Bestimmung des göttlichen Willens durch etwas Geschaffenes scheidet aber anerkanntermaßen aus.

2. Wenn also die *scientia media* durch etwas Ungeschaffenes prädestiniert ist, dann entweder durch etwas Freies oder etwas Notwendiges. Ein freies Dekret Gottes sollte aber ausgeschlossen sein; also muß es sich um etwas Notwendiges im Sinne eines Unfreien handeln. Unfrei heißt aber vorherbestimmt; und hier geht die Frage von vorne los: wenn vorherbestimmt, dann durch Geschaffenes oder Ungeschaffenes usw. *ad infinitum*.<sup>2</sup> Aus diesem Grund hatte Izquierdo eine Determination des göttlichen Verstandes durch eine ihm äußerliche *futuratio extrinseca* angenommen. Auch das hält Perez aber für absurd. Die richtige Antwort auf diesen Einwand laute: Es handelt sich weder um einen freien Entscheid Gottes (im Sinne einer Wahlfreiheit), noch um Notwendigkeit im Sinne einer Gott vorgängigen Bestimmung, sondern um eine Notwendigkeit der Unmöglichkeit, sich anders verhalten zu können; und diese ist aus der höchsten Notwendigkeit der göttlichen Essenz selbst abgeleitet und ihm also nicht vorgängig.<sup>3</sup> (Genauso wird dann auch

<sup>1</sup> Granado allerdings scheint die *scientia media* wieder fast thomistisch dem Willen Gottes zu unterstellen; vgl. Knebel (1991/1) S. 285.

<sup>2</sup> *Obiicies quarto: scientia media non est formaliter libera; ergo antecedenter praedeterminata: non per aliquid creatum; ergo per aliquid increatum; ergo per decretum liberum Dei, vel per non decretum? Si per decretum, ergo iam fundatur in decreto libero, et scientia media non est media, sed libera; si per aliquid, quod non est decretum liberum, illud erit necessarium, et praedeterminatum: de hoc iterum quaerimus, quid sit?* Perez I, S. 90a.

<sup>3</sup> [...] *propter illud recentiores recurrunt ad futuritionem Deo extrinsecam, quae aliquo modo intellectum divinum praedeterminet tanquam conditio se tenens ex parte obiecti, sed [...] mihi videtur absurdum. Dico ergo scientiam mediam esse liberam a necessitate antecedenti, non tamen esse liberam elective. [...] divina essentia cum sit omnium prima, nihil habet prius se, ac proinde nullam necessitatem antecedentem habet; est ergo libera a tali necessitate et tamen essentia divina non est libera elective, [...] sed summa necessitate existit: ipsa enim sibi est summa necessitas, et impossibilitas non essendi [...]*; Perez I, S. 90a/b.

Leibniz auf Bayle antworten).<sup>4</sup> Darum werde die *scientia media* von den Jesuiten auch *necessaria* genannt. Diese Notwendigkeit liegt nicht in einer *prioritas a quo* (s.u.) vor dem göttlichen Willen, sondern in der Ordnung von Nähe und Ferne zu Anfang und Ende.<sup>5</sup> Sie ist dem *status absolutus* ferner, als beispielsweise der die göttliche Gnadenwahl bestimmende göttliche Wille. Anders als die göttlichen Willensakte ist die *scientia media* Gott nämlich *naturaliter* inhärent.<sup>6</sup> Auch die göttlichen Personen haben übrigens eine solche *prioritas ordinis* vor den freien Akten Gottes: Zwar gehen diese Akte aus der Essenz hervor, und nicht aus den göttlichen Personen, aber diese sind notwendig, die Akte hingegen kontingent; daher die Vorgängigkeit der Personen der Ordnung nach.<sup>7</sup> Diese Priorität zeigt sich im Falle der *scientia media* auch daran, daß die *scientia media* ja „indifferent“ gegenüber den Entscheidungen des Willens hinsichtlich ihrer tatsächlichen Verwirklichung (d.h. der Setzung der *conditio*) ist.

Dies ist aber, wie gesagt, keine *prioritas a quo*, sondern nur eine *prioritas ex modo concipiendi*, denn an sich handelt es sich bei Gott sogar um eine Identität mit seinem Wesen, wie wir gleich sehen werden.<sup>8</sup>

Eine Analogie zur menschlichen Wahl wäre hier fragwürdig, zumal es beim Menschen keine *scientia media* gibt (wenn sie ihm nicht von Gott eingegeben wird). Nach Perez geht bei uns in diesen Dingen nicht nur die *electio* immer der *cognitio* voran, sondern es ist auch alles, was von einer *necessitas antecedens* frei ist, auch frei im Sinne der Wahlfreiheit—anders, als bei Gott: Gott kann z.B. nicht zwischen einer *malitia* und ihrer Negation wählen; er kann von der Sünde nur *wissen*, nicht sie lieben, und darum kann er sie auch nicht wählen, ohne daß dies einer Nötigung entspränge. Diese Nötigung ist aber für Gott nie eine vorgängige, sondern ergibt sich aus seinem Wissen, das mit seinem Wesen identisch ist.<sup>9</sup>

Die Frage läßt sich auch so stellen: Was hat die Priorität als Bestimmungsgrund der *scientia media*: die *electio Dei*, oder die *futuratio conditionata*? Für Perez ist eindeutig die *futuratio conditionata* die *ratio a priori scientiae mediae*.<sup>10</sup> Gott hat ihr gegenüber nicht einmal die Freiheit der Suspension

<sup>4</sup> Bayle hatte behauptet, vorgegebene Sätze mit einem Wahrheitswert seien für Gott so etwas wie ein *fatum*; Leibniz betont die Identität dieses *fatum*, dieser Notwendigkeit mit der göttlichen Natur, seinem Verstand usw. *Theodizee* § 190f. Vgl. auch schon die *Confessio Philosophi* (AA VI, 3), S. 121ff.

<sup>5</sup> *Dico ergo esse priorem non prioritate „a quo“, sed prioritate ordinis secundum propinquitatem ad principium et remotionem ab ultimo*; Perez I, S. 335b.

<sup>6</sup> [...] *scientia media quasi naturaliter inest Deo et non ex libera electione*; Perez I, S. 335b.

<sup>7</sup> Perez I, S. 335b. Er beruft sich hierfür auf Molina (I, 45, 6 *in fine*).

<sup>8</sup> Perez I, S. 314b und S. 339a/b. Eine Vorgängigkeit würde, weil Gott dann auch das Scheitern einkalkuliert, dem allgemeinen Heilswillen widersprechen. Ebenda.

<sup>9</sup> Perez I, S. 327a/b.

<sup>10</sup> Perez I, S. 324a.

(*actus liber suspensivus*), da die *scientia media* (beispielsweise) von der *conversio Petri* unabhängig davon besteht, ob Gott Petrus schafft, oder dies unterläßt.<sup>11</sup> Der Wille Gottes steht hier vor bereits vollendeten und darum unveränderlichen Tatsachen. Während es sich für Granado beim *scientia-media*-Konditional nur um eine *connexio naturalis* handelt, die *per potentiam absolutam* von Gott durchbrochen werden kann, ist dies für Perez unmöglich.<sup>12</sup>

Aber folgt dann nicht, daß Gott durch etwas anderes als durch sich selbst bestimmt ist, nämlich durch dieses Wissen von unseren Handlungen? Denn wenn Gott sich umgekehrt gegenüber diesem Wissen indifferent verhalten könnte, dann unterläge es ja seiner Willkür.<sup>13</sup> Gottes Willensfreiheit kann von daher seinem Wissen gegenüber nicht Indifferenzfreiheit sein.

Perez meint nun in der Tat, daß die *scientia media* als *cognitio* und *habitus* auf ihre Weise den Willen Gottes zu seiner freien Tat bestimmt.<sup>14</sup> Das ist aber keine schlechthinnige Determination: Der Akt des göttlichen Willens wird auf diese Weise zwar vom Habitus des Wissens bestimmt, zugleich aber ist die *operatio* des Habitus vom Willen abhängig;<sup>15</sup> bei beiden, *operatio* und Willensakt, handelt es sich letztlich sogar um denselben Akt.<sup>16</sup>

Nur *intentionaliter*, nicht *physice* ist hier durch die *scientia media* ein Prinzip bestimmend, das *nicht* mit Gott identisch ist, nämlich unsere intentional antizipierten Willenshandlungen.<sup>17</sup> *Physice* aber wird die göttliche Wahl nur von ihm selbst bestimmt.<sup>18</sup> Die Priorität der *futuritio conditionata* ist insofern keine *prioritas ut quod* (i.e. *prioritas existentiae*), sondern *ut quo* (i.e. *prioritate eligentis*).<sup>19</sup> Nicht der *status absolutus* wirkt auf den *intellectus divinus*, sondern die *hypothesis*, insofern sie *in mente divina* existiert.<sup>20</sup>

Der Akt des Wissens-Habitus und der des göttlichen Willens sind, wie gesagt, real identisch, so, wie *actio* und *passio* nur eine einzige *motio* ausmachen.<sup>21</sup> Zwischen beiden besteht nur eine *distinctio rationis* nach

<sup>11</sup> Perez I, S. 90b.

<sup>12</sup> Granado (1624) I, S. 343.

<sup>13</sup> Einwand: [...] *a parte rei scientia media affirmativa est determinatio intellectus divini non praedeterminata, sed determinans principium indifferens ut indifferens: ergo est formaliter liber.* Perez I, S. 324b.

<sup>14</sup> [...] *movens voluntatem determinat actionem liberam*; Perez I, S. 324b.

<sup>15</sup> [...] *habitus operatur, quia voluntas vult (et non e contra)*; Perez I, S. 325b.

<sup>16</sup> Perez I, S. 325b. Daraus soll freilich nicht folgen, daß *scientia media* und *electio Dei* identisch sind. Perez I, S. 324a/b.

<sup>17</sup> [...] *scientiam mediam esse electionem intentionaliter respectu alicuius principii eam elicentis intentionaliter, quod principium non est Deus, quatenus elicit scientiam mediam.* Perez I, S. 324b. – Dies ist die *electio Petri*, die *intentionaliter in intellectu divino* existiert; Perez I, S. 324b. Für eine solche *prioritas intentionalis* verweist Perez auch auf die Arten der Priorität bei Aristoteles (*Metaphysik* 5, 11). Perez I, S. 326b.

<sup>18</sup> Perez I, S. 324b.

<sup>19</sup> Perez I, S. 325b.

<sup>20</sup> Perez I, S. 324b–326b.

<sup>21</sup> Vgl. Perez I, S. 304b. [...] *scientia media*], *quae licet ratione sui non sit electio, semper tamen cum aliqua electione divina identificatur realiter.* Perez I, S. 343a.

*dominans* und *subiiciens*.<sup>22</sup> Die *scientia media* ist gleichsam eine *causa obiectiva*, durch die der kreatürliche Wille Gott bestimmt und so zu einer nebeneordneten, naturalen Ursache macht, vergleichbar einem Habitus. Durch diese *causa obiectiva* wird Gott vom menschlichen Willen *benutzt*.<sup>23</sup> Darum ist Gott nur eine *causa indifferens* oder *concurrens*, d.h. keine *causa libera*, die *in actu primo* die *actio* dominiert, sondern eine *causa subordinata alteri causae*; einfacher gesagt: Den Entscheidungen Gottes liegen immer schon unabhängige und mitbestimmende Bedingungen zugrunde.<sup>24</sup>

Ist hierin eine Verknüpfung von *bonum* und *verum* in einem den Willen unmittelbar bestimmenden Wissen ausgesprochen, so wundert es nicht, daß Perez hier ein Beispiel der *necessitas moralis ad optimum* anführt: So wie die Gutheit der Welt den Willen Gottes bewegt, sie zu schaffen, so werde er auch hier vom Wissen bestimmt; diese Bewegung ist mit dem göttlichen Willen geradezu identisch.<sup>25</sup> Andere haben zwar behauptet, *scientia* und *volitio* seien auch in Gott verschieden (und zwar *virtualiter intrinsece*<sup>26</sup>), weil der Wille Gottes in seinem Wissen noch nicht involviert sei, aber dem kann Perez sich nicht anschließen.<sup>27</sup> Der Mensch zwar gehe auf seine Objekte unter dem Gesichtspunkt der Wahlfreiheit—also noch unbestimmt—aus;<sup>28</sup> da dies aber bloß einem Erkenntnismangel entspringe, könne dies für Gott nicht gelten: Er gehe auf seine Objekte unter dem Gesichtspunkt des (mittleren) Wissens und des Wahren aus.<sup>29</sup> Die engere Einheit von Wissen und Wollen scheint also die Wahlfreiheit Gottes einzuschränken.

In dieser Einheit von Wille und Wissen hat die *futuritio conditionata* in der Weise eine Priorität,<sup>30</sup> daß sich Gott ihr (und darin dem menschlichen Willen) als *concausa* „attemperiert“. <sup>31</sup> Beide verhalten sich dabei wie *patiens* (Gott) und *agens* (menschlicher Wille in der *futuritio conditionata*), aber auch wie *finis* (*futuritio conditionata*) und *actio agentis* (*electio Dei*); die entsprechende Finalursächlichkeit verschwindet allerdings mit dem *status*

<sup>22</sup> Perez I, S. 304b.

<sup>23</sup> *Solet causa naturalis, v. g. habitus, subiici causae liberae utenti ipso in sua electione*; Perez I, S. 305a.

<sup>24</sup> Perez I, S. 305a.

<sup>25</sup> [...] *sicut enim antequam Deus libere velit creare mundum, existit bonitas mundi in intellectu divino praesens ratione scientiae simplicis intelligentiae, a quo bonitate quasi movetur [...] quae motio in actu secundo est ipsa volitio divina* [wobei ihr *finis primarius* die göttliche Wesenheit bleibt]. Perez I, S. 324b.

<sup>26</sup> Zu diesem Begriff vgl. den Anfang unseres dritten Hauptteiles.

<sup>27</sup> [...] *sed ego non possum hoc respondere quia aliam sententiam sequor*; Perez I, S. 327a.

<sup>28</sup> *Petrus tendit in suum obiectum sub ratione eligibilis*; Perez I, S. 327a.

<sup>29</sup> Perez I, S. 327a.

<sup>30</sup> Perez spricht andererseits aber auch von einer *mutua prioritas*, allerdings *in diverso genere* (I, S. 326b); die Vorgängigkeit ist wechselseitig. Dabei trifft er sich mit Aldrete, der auch von einer *mutua prioritas*—allerdings für das Verhältnis der *scientia media* zu ihrem Objekt—spricht; zu Aldrete (II, S. 263a) vgl. Knebel (1991/1) S. 279.

<sup>31</sup> [...] *attemperantis sibi aliam concausam*; Perez I, S. 324b; [...] *licet sit quiddam attemperans se libero arbitrio creato, et connexum cum illius operatione connexione conditionata*. Perez I, S. 90b.

*absolutus*, der dementsprechend keine Ursächlichkeit mehr besitzt—so wie der *finis medicinae* mit der Gesundheit erlischt. Die ihrerseits von der *futuratio conditionata* verursachte *scientia media* besitzt keine Final- sondern eine Formalursächlichkeit.<sup>32</sup>

Im Verhältnis von *patiens* und *agens* ist Gott bei Perez jedenfalls der *patiens*, der sich mittels des *agens* der *futuratio conditionata* der menschlichen Inklinatation „akkommodiert“.<sup>33</sup> Der Sache nach sind *agens* (*futuratio conditionata*) und *patiens* (Gott) zwar immer eines; dennoch gilt: *ideo patiens patitur, quia agens agit*.<sup>34</sup>

Diese *attemperatio* Gottes an die Tat des Menschen hat aus Gründen der Theodizee durchaus ihre Vorzüge: Wenn Gott nicht zwischen den kontradiktorischen Alternativen für ein *consequens* der *scientia media* auswählen kann, dann ist er auch nicht für eine eventuell darin enthaltene schlechte Tat verantwortlich.<sup>35</sup> Genauso wird dann ja auch Leibniz argumentieren: Gott wählt den Menschen als *Ganzes*; d.h. dieser ist ihm *vorgegeben* auch mit seinen schlechten Prädikaten und Handlungen.<sup>36</sup> Diese Vorgabe ist aber auch nach Leibniz mit Gott selbst identisch.<sup>37</sup>

Bei Perez erzeugt eine solche Wahl Gottes eine *futuratio absoluta*, die also ein *complexum* aus der *scientia media* und einem Dekret, die entsprechende *conditio* hervorzubringen, ist.<sup>38</sup>

## 2 Unabhängigkeit und Priorität der *scientia media* (*directa*) vor dem menschlichen Willen

Determiniert so in gewisser Hinsicht der menschliche Wille Gottes Willen und Wissen durch das Medium der *scientia media*, so ist dennoch die *scientia media* ihrerseits auch unabhängig von der tatsächlichen Willensentscheidung des Menschen. Schließlich gibt es dieses Wissen ja auch dann, wenn es den Menschen nicht gibt. Die Frage ist also, wie sich die *scientia media* zu unserer Entscheidung verhält: als *causa activa*? als *conditio sine qua non*? als *conditio concomitans*? Und: Welche Art von Priorität besitzt sie gegenüber unserer Handlung? Hat sie gar keine Priorität, dann scheint sie für Gott nutzlos zu sein. Hat sie bestimmende Priorität, mindert sie unsere Freiheit.

Perez entwickelt zunächst, um verschiedene begriffliche Probleme zu lösen, einige Unterscheidungen und Definitionen für die relevanten

<sup>32</sup> Perez I, S. 325bf.

<sup>33</sup> [...] *patiens per passionem agentis se attemperare eiusque inclinationi se accommodare*; Perez I, S. 325b. Der Mensch geht voran, so wie er der Gnade als *suppositum* vorangeht. Zwar wird er erst durch die *gratia habitualis* zum *amicus Dei*, aber er besitzt die *praeeminentia suppositi et recti respectu gratiae*; Perez I, S. 326a.

<sup>34</sup> Perez I, S. 325b.

<sup>35</sup> Perez I, S. 90 und I, S. 326f.

<sup>36</sup> Z.B. GP VII, S. 311f.

<sup>37</sup> Z.B. GP VI, S. 229f. (Theodizee § 190f.).

<sup>38</sup> Perez I, S. 314bf.



klassifikatorischen Begriffe wie *conditio*, *causa* und *prioritas*; dergleichen ist übrigens neu gegenüber der älteren Scholastik und entsteht im Zusammenhang mit den gnadentheologischen Streitigkeiten.<sup>39</sup>

I. *causa efficiens*: sie wird definiert als *id, a quo fit effectus*. Dies ist eine *definitio clara*, d.h. eine, die aus den uns bekannten Termini offenkundig ist.<sup>40</sup> Ebenso wie beim Terminus *vox* sofort die Beziehung zum Hörenden hergestellt wird und bei *color* zum Sehenden, so bei *effectus* zu demjenigen, *a quo fit effectus*.<sup>41</sup> Zur *causa efficiens* gehört es, daß ihr die Verursachung *per se* zukommt, und nicht *per accidens/per solum communicationem idiomatum* wie das Singen in dem Satz *Architectus cantat*: der Architekt kann nur ein Singender genannt werden, weil er mit dem Sänger in dem die Idiomenkommunikation ermöglichenden *suppositum* identisch ist.<sup>42</sup> Deshalb sagt Aristoteles auch: *agens seu movens est id, unde primo [i.e. per se] est motus*.

II. *conditio prior prioritate a quo*: diese ist definiert als eine Ursache, die von der *causa efficiens* verschieden ist und in Ausführung und Existenz vorangeht.<sup>43</sup> Sie ist das, was in einer *causa proxima* die *causa efficiens* allererst zu einer effizienten macht, und zwar in der Weise, daß nicht sie selbst, die *conditio*, es ist, die den Effekt hervorbringt.<sup>44</sup> Letzteres unterscheidet diese *conditio* kontradiktorisch von der *causa efficiens*, während der Rest der Definition eine Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringt. Die *conditio* ist mit der *potentia proxima* identisch bzw. macht einen Teil (*particula*) von ihr aus;<sup>45</sup> so gehört sie zum kausalen Ermöglichungsgrund.<sup>46</sup>

Die hierbei bestehende *prioritas a quo* meint eine echte, seinsmäßige und kausalitätsbegründende Vorgängigkeit. Dennoch impliziert dies keine zeitliche Abfolge (*consecutio temporis*), sondern nur eine logische, wie die der *conclusio* aus den Prämissen oder auch die der Wahl aus dem wählenden

<sup>39</sup> Im folgenden Perez I, S. 341-343b. Ansatzweise findet sich ähnliches bei P. Luis; vgl. Reinhardt (1965) S. 185f.

<sup>40</sup> [...] *constat terminis per se notis quoad nos*; Perez I, S. 341a/b.

<sup>41</sup> Perez I, S. 341b.

<sup>42</sup> [...] *quia tamen suppositum musicae et architecturae est idem*; Perez I, S. 341a.

<sup>43</sup> [...] *causa praecedens in executione et existendo, distincta a causa efficiente*; Perez I, S. 341b.

<sup>44</sup> [...] *est id, quod formaliter ita constituit causam efficientem in ratione potentis proxime efficere, ut tamen effectus ab ipso non fiat*. Perez I, S. 341b. Insofern ist auch eine *conditio sine qua non* eine *causa non-convertibilis cum effectu*, während eine vollständige Ursache mit ihrer Wirkung logisch austauschbar ist; solch eine *causa* oder „ratio“ *non convertibilis* sind z.B. *merita de congruo*; Reinhardt (1965) S. 186f.

<sup>45</sup> Perez I, S. 341b.

<sup>46</sup> [...] *ideo enim fit, quia potest, seu non repugnat fieri*; Perez I, S. 341b.

Vermögen und der Erleuchtung aus der Sonne. Die *prioritas in tempore* ist von der *prioritas in ordine causalitatis* verschieden.<sup>47</sup>

Gemeinsam mit der zeitlichen Abfolge ist ihr aber die Unumkehrbarkeit (sie ist *non mutua*): Wie das Morgen nicht vor dem Heute kommt, so setzt die *conclusio* die Prämissen voraus und der Effekt die Ursache.<sup>48</sup> Das gilt übrigens auch für die Verhältnisse zwischen Zeit und Ewigkeit: Nichts Zeitliches (menschliche Handlungen z.B.) kann vor der Ewigkeit (z.B. *scientia media*) vorhergehen.<sup>49</sup>

III. Die *potentia proxima*—aus dieser *conditio* und der *causa efficiens* zusammengenommen—wäre zu definieren als die *sufficientia agentis* oder als die *potentia completa*, die das *posse* ohne Zeitdifferenz in das *fieri* überführt. Aus ihr folgt notwendigerweise der Effekt, sei es vage oder bestimmt.<sup>50</sup> (Eine solche *potentia proxima* ist auch die *hypothesis* der *scientia media*, bestehend aus den Umständen und Gnadenhilfen einerseits und der *causa efficiens* andererseits).

Das notwendige Erfolgen des Effektes ermöglicht es uns im allgemeinen auch, die *causa efficiens* von einer *causa non efficiens* zu unterscheiden. Im Einzelfall aber sind wir auf *signa* angewiesen, die aus der Definition folgen und so die eigentümlichen Attribute der *causa efficiens* ausmachen.<sup>51</sup> Dazu gehört z.B. 1. eine wenigstens scheinbare Vollkommenheit, die dem Effekt durch die Ursache mitgeteilt wird,<sup>52</sup> oder auch 2. daß die *actio* der *causa efficiens* eine besondere Inklinatión, einen Impetus im Hinblick auf ihr Ziel aufweist.<sup>53</sup> Letzteres kann z.B. nicht der Fall sein bei a) Gott hinsichtlich der Sünde, b) bei einem Stein hinsichtlich des Nachobensteigens (als gewaltsamer Bewegung), oder c) der *materia prima*, die niemals eine *causa activa* von Veränderungen sein kann, seien sie natürlich oder gewaltsam. Ein anderes *signum* wäre 3., daß die *causa efficiens* aktive Tätigkeit aufweist und stark ist an Kräften (*pollens viribus*).<sup>54</sup>

<sup>47</sup> *Non enim est ut consecutio temporis posterioris ad tempus prius, sed ut est consecutio conclusionis ad praemissas, electionis ad potentiam electivam, illuminationis ad solem.* Perez I, S. 341b und S. 194b.

<sup>48</sup> [...] *implicat contradictionem, ideo rem posse fieri, quia fit; posse supponit fieri: sub quacumque enim consideratione fieri supponit posse fieri.* Perez I, S. 341b.

<sup>49</sup> [...] *nihil quod est prius prioritatem a quo [...] esse posterius tempore suo effectu. [...] nihil temporale esse prius prioritatem a quo respectu aeterni;* Perez I, S. 343b.

<sup>50</sup> [...] *necesse est effectum sequi, vel determinate, vel vage hunc aut illum;* Perez I, S. 341bf., also eine *causa necessaria* oder *libera*; Perez I, S. 342a.

<sup>51</sup> *Attributa propria causae efficientis;* Perez I, S. 342a. Diese konzipiert der Mensch *naturali instinctu*. Ebenda.

<sup>52</sup> [...] *conspiciunt [...] tanquam causam dantem perfectionem saltem apparentem effectui;* eine solche *perfectio apparens* ist z.B. die Sünde, für die nur der Sünder die *causa efficiens* sein kann, weil Gott diesen bloßen Schein einer Vollkommenheit durchschauen würde. Gott ist daher hierfür nicht *causa*, sondern nur *conditio*. Perez I, S. 342a.

<sup>53</sup> [...] *inclinatio agentis et impetus in terminum;* Perez I, S. 342a.

<sup>54</sup> Perez I, S. 342a/b.

Ebenso kann man *signa* für eine *conditio prior prioritate a quo* finden. Da diese—im Gegensatz zur *conditio concomitans* (s.u.)—wie die *causa efficiens* eine *prioritas a quo* gegenüber dem Effekt hat, müssen solche *signa* als Unterscheidungsgrund angegeben werden können. Bei diesen *signa* sind wieder verschiedene Fälle zu unterscheiden:

1.) Handelt es sich um eine entsprechende *conditio* für eine unfreie *causa necessaria*, dann muß die letztere einer *necessitas agendi* ermangeln, die sie zwingt, auf das Eintreten von etwas anderem, d.h. eben der *conditio* zu warten; dann aber muß die Wirkung mit einer *inevitabilitas ex natura rei* eintreten (so wie die Mondfinsternis aus der *interpositio terrae* folgt), andernfalls würde jede Prognosemöglichkeit und damit jede Naturwissenschaft unmöglich werden.<sup>55</sup> (Dies entspricht auch dem Bemühen Perez', die Naturgesetze als *negationes negationis* zu stabilisieren; und es war nach Blumenberg auch schon immer ein Argument gegen göttliche Willkürherrschaft).<sup>56</sup>

Dies ist z.B. auch der Fall, wenn die *conditio* in der räumlichen Nähe besteht, wie im Fall der Applikation des Feuers für die Entzündung. Ein anderes Beispiel wäre die Voraussetzung eines Willensaktes für den Assensus des Intellektes beim Glauben an noch dunkle Wahrheiten. Ebenso ist es bei Handlungen, die bedingungsweise von unserem freien Willen abhängen ohne jedoch selbst freie zu sein; sie sind unserer Wahl gegenüber *posterior a quo*. Sind diese Handlungen hingegen mit dem freien Willensakt identisch, so sind sie weder vorgängig, noch besteht hier eine (absurde) *mutua prioritas*.<sup>57</sup>

2.) Wenn es sich aber um eine *causa libera* handelt, also um eine mit vollständiger Indifferenz agierende,<sup>58</sup> dann ist ihre *conditio prior prioritate a quo* die Kenntnis eines verbietenden Gesetzes (*cognitio legis prohibentis*)—die Kenntnis des Gesetzes ist die *ratio essendi* der Freiheit.<sup>59</sup>

Ein *ordo prioritatis a quo* besteht übrigens zwischen den göttlichen *cognitiones* und seinen *effectiones* sowie auch zwischen der göttlichen Essenz und seinem kontingenten Wissen.<sup>60</sup>

Hieraus lassen sich bereits erste Schlußfolgerungen für unsere Probleme ziehen:

<sup>55</sup> [...] *periret tota philosophia naturalis* und jede *ars demonstrandi*.

<sup>56</sup> So schreibt z.B. Pierre d'Ailly für den gegenteiligen Fall: *sic perirent omnes demonstrationes naturales*; solche Zusammenhänge haben eine *evidentia conditionata/secundum quid*: sie gelten unter der Voraussetzung des *concursus* und unter Ausschaltung des Wunders; vgl. Blumenberg (1965) S. 159 und S. 157f. und zu Pierre d'Ailly (I. Sent. I, I concl. 3) A. Maier (1963) S. 219. Eine anderer Fall von *causa necessaria* wäre z.B. der *Pater aeternus* gegenüber dem *Filius*. Perez I, S. 341.

<sup>57</sup> Perez I, S. 343a.

<sup>58</sup> [...] *indifferentia completa* [...] *necessitate eligendi vage*; Perez I, S. 343.

<sup>59</sup> Perez I, S. 343.

<sup>60</sup> Perez I, S. 343.

1. Die *praedeterminatio* der Dominikaner ist keine *conditio prior prioritate a quo* für eine *causa libera*, oder *necessaria*, denn die Prädetermination ist mehr als eine *conditio*, da sie schon aus sich hinreichende Ursache ist. Sie konstituiert nicht die *causa libera* und ihre Indifferenz, wie die Dominikaner behaupten,<sup>61</sup> sondern sie zerstört sie.<sup>62</sup> Tatsächlich aber gibt es nach Perez eine *potentia proxima* auch ohne Prädetermination.<sup>63</sup>

2. Die *scientia media* (und *visionis*) besitzt ebenfalls keine *prioritas a quo* vor einer zukünftigen Handlung,<sup>64</sup> weil andernfalls die *scientia media* die *potentia proxima*, d.h. hier: ein Vermögen der Wahlfreiheit (*potentia electiva oppositorum*) konstituieren würde. Das aber ist absurd, weil ein Komplex aus der *scientia media* und einem freien Wahlvermögen letzteres zerstören würde: Dieser Komplex enthielte ja immer schon das Ergebnis der Wahl.<sup>65</sup> Das würde es auch unmöglich machen, von einer Fähigkeit zu sündigen zu sprechen, denn da diese ja die Gebotenheit des Gegenteils einschließt,<sup>66</sup> muß das Gegenteil möglich bleiben. Die *scientia media* muß also so gedacht werden, daß der *potentia proxima* das Gegenteil von dem möglich ist, was *de facto* in der *scientia media* enthalten ist. Also besitzt die *scientia media* keine *prioritas a quo*. Ebenso wenig ist sie natürlich eine *causa activa* (wie die Prädetermination der Dominikaner). Was bleibt dann aber? Hier führt Perez den Begriff der

IV. *conditio concomitans* ein. Sie ist definiert als das, was für einen Effekt erforderlich ist, aber diesem gegenüber weder eine *posterioritas*, noch eine *prioritas a quo* besitzt.

Genau so ist die *scientia media* zu verstehen. Auch *posterior a quo* kann sie ja nicht sein, denn sie ist ewig, und der Ewigkeit kann, wie gesehen, nichts Zeitliches vorausgehen.

Eine vorgängige *conditio sine qua non* hingegen kann die *scientia media* nur in dem Sinne sein, in dem auch die Entzündung trotz Applikation des Feuers ausbleiben, nicht aber umgekehrt eine Entzündung ohne Applikation des Feuers stattfinden kann. Ebenso muß das in der *scientia media*

<sup>61</sup> Vgl. auch Perez I, S. 356a/b.

<sup>62</sup> [...] *praedeterminatio non constituit formaliter potentiam liberam neque necessariam*; Perez I, S. 343a. Die *potentia praedeterminata ut praedeterminata* ist ja nicht mehr indifferent; ebenda.

<sup>63</sup> Perez I, S. 343a.

<sup>64</sup> Wohl aber haben die Konditionen und Umstände eine *prioritas a quo* vor der *electio voluntatis*; Perez I, S. 347b.

<sup>65</sup> Perez I, S. 343a/b.

<sup>66</sup> [...] *potentia peccandi includit debitum ad oppositum*; Perez I, S. 343b. Wäre die Sünde notwendig, dann wäre sie geboten: *quid enim magis est debitum quam id quod est necesse existere, ut Augustinus contra Manichaeos argumentatur?* Perez I, S. 343b.

Vorhergewußte nicht eintreten—es handelt sich ja um *operationes liberae*—aber wenn es eintritt, muß es von der *scientia media* gewußt werden.<sup>67</sup>

Die *conditio concomitans* hat zwar mit einer *conditio antecedens* insofern Gemeinsamkeiten, als man beide in gleicher Weise der *causa activa* gegenüberstellen kann, von der *beide* zu unterscheiden sind. Verschieden sind sie aber voneinander, insofern die *conditio concomitans* lediglich eine „*prioritas in subsistendi consequentia*“ aufweist, die keine *prioritas a quo* ist.<sup>68</sup> Die *prioritas in subsistendi consequentia* ermöglicht nämlich nur eine Art von Rückschluß, der ein logisches Verhältnis oder die Natur der Sache ausdrückt, nicht jedoch eine physische Kausalität beinhaltet. Sie expliziert den *ordo veritatis*, nicht den *ordo executionis, temporis* oder *dignitatis*.<sup>69</sup>

In diesem Sinne gehen auch die *scientia media* und der *status conditionatus* unserer Handlung bzw. dem *status absolutus* voraus: Man kann daher vom *status absolutus* auf den *status conditionatus* schließen. Der *status conditionatus* verhält sich also wie die *possibilitas logica*, auf die ein Schluß aus der Wirklichkeit möglich ist: Im Modalgefälle ist ja der Schluß von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit erlaubt. Nicht aber umgekehrt, weshalb man auch nicht vom *status conditionatus* auf den *status absolutus* schließen kann. Insofern also ist der *status conditionatus* vorgängig, aber nur *in subsistendi consequentia*; „absolut“ gesehen ist er nachfolgend.<sup>70</sup> Diese Art von logischer Möglichkeit impliziert dementsprechend auch nur logische, keine kausalen Prioritäten (z.B. der *scientia media*), was freilich die meisten Autoren nach Perez nicht richtig auseinanderhalten.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Perez I, S. 340bf.

<sup>68</sup> Perez I, S. 343a. Das ist möglich: So kann man z.B. von einem *terminus* auf verschiedene mögliche *actiones* zurückschließen, ohne daß der *terminus* deshalb in *subsistendi prior prioritate a quo* wäre.

<sup>69</sup> Perez I, S. 95b. Izquierdo gibt auch die Belegstelle bei Aristoteles für diese Art von Vorgängigkeit: *definivit Aristoteles lib. 5 Metaph. cap. 11, cum dixit: „Quaedam vero secundum naturam et substantiam (priora diuntur), quaecunque contingunt absque aliis esse, ista vero sine illis minime.“* [Und *Postpraed. cap. 12:*] *Secundo autem (alterum altero prius dicitur), quod non convertitur secundum subsistendi consequentiam.* Izquierdo (1670) S. 195a.

<sup>70</sup> [...] *dicitur autem status conditionatus possibilitas logica, quia valet consequentia a statu absoluto ad conditionatum; non autem a conditionate ad absolutum: et ideo hic dicitur prior in subsistendi consequentia, et absolute posterior;* Perez I, S. 95b. [*scientia media est*] *quid concomitans natura et causalitate, et prius in subsistendi consequentia* (I, S. 322a/b) und höchstens *praecedens ex modo concipiendi* (I, S. 315b). Ebenso auch schon Vazquez (1631, I), S. 255b. Vgl. auch Perez I, S. 328a. – [...] *quaecunque absolute erunt, prius fuisse conditionate vera, nostri verissime sentiunt. [...] Bene enim valet: Est verum absolute; ergo fuit verum conditionate. Sed non e converso.* Izquierdo (1670) S. 94bf. – Vgl. auch Arriaga (I, 1643) S. 221a. Diese Vorgängigkeit ist nicht determinierend, weil der Effekt derselbe wäre, auch wenn das Wissen nicht existierte. Wissen determiniert eben nicht. Ebenda.

<sup>71</sup> [...] *confundunt varios ordines prioris et posterioris. [...] Prioritas et posterioritas aliorum ordinum non semper infert prioritatem ordinis executivi in ipsis rebus quae dicuntur posterior et prior; verbum autem „posse“ propriissime competit illi, quod est prius in via recte originis, et inter hoc modo priora primus locus tribuitur potentiae activae; deinde aliis causis, et ultimo conditionibus praeviis; aliis autem ordinibus tribuitur „posse“ per quamdam analogiam ad ordinem executivum: v. g. priori in subsistendi consequentia tribuitur „possibilitas“, quia nos*

Es gibt hier also nur eine logische Priorität und eine Priorität der Ewigkeit vor dem Zeitlichen.<sup>72</sup> Logische Priorität und Ewigkeitspriorität aber bewirken, daß dieses Wissen für mich genauso unveränderlich zu sein scheint, wie eines über Vergangenes (daß Alexander die Perser schlägt, oder ein Wort gesprochen wurde); gleichwohl ist diese Priorität keine Priorität der Natur und der Begründung (*ratio*) nach.

Freilich gibt es umgekehrt auch keine eigentliche physische Priorität oder eine der Natur nach von seiten der freien Handlung gegenüber dem Vorherwissen, weil dies Vorherwissen mit der ewigen göttlichen Essenz identisch und von der Existenz der Kreatur unabhängig ist.<sup>73</sup>

Die *existentia absoluta in tempore* hängt also zwar von der *scientia media* ab, aber nicht *tanquam a causa prima in actu primo*, sondern *tanquam a priori in subsistendi consequentia*—eben so, wie auch die Wirklichkeit und die *futuritia absoluta* die schlichte Möglichkeit voraussetzen.<sup>74</sup> Ursache und notwendig ist die *scientia media* allenfalls in dem Sinne, daß sie real identisch ist mit Gott, der die *causa efficiens* aller Dinge ist, also auch unserer (guten) Handlungen, denen er *tota aeternitate sua* vorhergeht. Darum kann sie Gott auch nützlich sein, ohne determinierend zu sein.<sup>75</sup>

Ebenso ist auch die *scientia visionis* keine kausale *scientia practica in actu primo*, wie die Dominikaner meinen, sondern *in actu secundo*, und so, daß sie unserer Handlung nicht kausal vorhergeht; vorhergehend ist sie nur *ex*

*habemus potentiam physicam inferendi id, quod est prius ex posteriori et non e contra.* Perez I, S. 95b. (Eine Umkehrung des logischen Verhältnisses gegenüber dem zeitlichen findet z.B. auch bei P. Luis in der Gnadenlehre statt: Die göttliche Gnadenhilfe (*auxilium*) ist zwar zeitlich ein *auxilium concomitans*, logisch aber ein *auxilium subsequens*: Der Mensch determiniert Gott und hat selbst die Würde eines kleinen Gottes): *sumus ipsius imago et quidam quasi parvi dii.* Reinhardt (1965) S. 89f. Es handelt sich dann bei diesen für den Gnadenempfang disponierenden freien Handlungen des Menschen um eine „*causa moralis*“. Ebenda S. 90f. Da diese von Gott vorausgesehen ist, beeinträchtigt das seine Souveränität nicht. Im übrigen bewirkt Gott zwar die freien Handlungen des Menschen, nicht aber ihre Freiheit, die ein von der Handlung verschiedener Modus derselben ist. Ebenda S. 91.

<sup>72</sup> [...] *consequutio operationis liberae ad scientiam non est consequutio actus ad potentiam causativam, sed consequutio secundum consequentiam logicam, et consequutio temporalis ad aeternum.* Perez I, S. 83a. Zeitliche und kausale Priorität, *post hoc* und *propter hoc*, müssen verschieden sein. Es gibt allerdings logische Zusammenhänge zwischen beiden: Konkominanz nämlich beinhaltet Simultaneität und darum Nichtkausalität: *alioqui omnia, quae mecum sunt simul [...] erunt mearum actionum causae, quod est absurdum;* Perez I, S. 194b.

<sup>73</sup> Perez I, S. 189a/b. [...] *licet tempore antecedit, [...] ratione tamen et natura non praecedat* [...] . [...] *licet proprie noster actus liber non dicatur praescientiam antecedere physice et cum prioritate naturae proprie dicta quia scilicet perfectio tota praescientiae liberae divinae est idem etiam virtualiter cum essentia divina, et independens omnino ab existentia creaturarum;* Perez I, S. 189b. Diese Wechselseitigkeit der Vorgängigkeit ist nach Fabri der Vorgängigkeit eines Zieles vergleichbar: *est prior consensu in ratione entis, posterior in ratione obiecti; sic finis est prior et posterior mediis.* Fabri (1669) S. 30.

<sup>74</sup> Perez I, S. 328a.

<sup>75</sup> Perez I, S. 343b.

*parte agentis* (i.e. Gottes), nicht *ex parte effectus*: Sie macht Gott zu einem Verursachenden, nicht den Effekt zu einem Verursachten.<sup>76</sup>

So ist das Verhältnis des Wissens Gottes zu unseren Handlungen eines der Konkomitanz<sup>77</sup> und nicht der (kausalen) Priorität.

Der Sache und der Terminologie nach gilt dasselbe auch für Leibniz. Das Wissen Gottes verursacht nicht die Perzeptionsfolge der Monade; vielmehr sind die Perzeptionen in der Monade selbst programmiert. Gottes Wissen ist dazu „konkomitant“. Das Programm der Monade ist gewissermaßen bereits das hypostasierte Wissen Gottes. Dasselbe Modell der Konkomitanz gilt für die „prästabilisierte Harmonie“, also die idealistische Auflösung der Zweisubstanzenlehre und ihrer Kausalitätsprobleme: Leibniz spricht hier ausdrücklich von einer „*hypothesis concomitantiae*“,<sup>78</sup> und bezüglich des Zusammenwirkens der untergeordneten mit den übergeordneten Monaden spricht er von einem „*concursus*“.

Solche Parallelschaltungen, Konkurse, *mutuas connexiones*, Koinzidenzen, Okkasionalismen, Konkomitanz- und Koexistenzformeln sind typisch für das Denken in *scientia-media*-Strukturen—also nicht nur für den postcartesianischen Okkasionalismus.<sup>79</sup> In entsprechend anderen Strukturen denken *praemotio-physica*-Theologen: Ebenso, wie die *praemotio physica* ein sachlich-kausales Zueinander impliziert, gilt dies z.B. auch für den Erkenntnisprozeß, die Zuordnung von Sinnlichkeit und Verstand in der thomistischen Erkenntnistheorie. Bei Suarez hingegen besteht da nur ein „dialektisches Bei- und Nebeneinander“,<sup>80</sup> das bereits den Okkasionalismus vorwegnimmt.<sup>81</sup>

Vielleicht kann man auch die *scientia media* „okkasionalistisch“ verstehen, wenn sie behauptet, es gebe eine Folgebeziehung von den Umständen und dem Willen zur Handlung, andererseits aber an der Indifferenzfreiheit festhält: Es handelte sich dann um eine Konkomitanz wie in der prästabilisierten Harmonie: zwar „phänomenal“ (d.h. für das Wissen, die *scientia media*) von außen bewirkt, tatsächlich aber, „noumenal“, aus innerer Freiheit.

Die *scientia media* bleibt nach dem, wie oben gesagt wurde, auch *vermeidbar* (*impedibilis*) für den menschlichen Willen (im Gegensatz zu den in der

<sup>76</sup> Sie ist kein *constituens* des *effectum integrum*: entsprechend ist auch der *intellectus divinus* nicht die *causa rei*, sondern die *causa scientiae*; Perez I, S. 315b-317a.

<sup>77</sup> Dies kann dann sogar problemlos „Determination“ genannt werden: [...] *determinatio aliqua concomitanter connexa mutuo cum ipsa operatione libera*; Perez I, S. 79b.

<sup>78</sup> GP VII, S. 313.

<sup>79</sup> Wie beim Univozismus und bei der im Zusammenhang mit dem *etsi Deus non daretur* konstatierten Dissoziation ursprünglicher Einheiten lauert hier bereits die Dialektik hinter solchen Aufspaltungen und Nebenordnungen; ihr Pendant in dieser Zeit ist aber das Einheitsdenken der Mystik.

<sup>80</sup> Eschweiler (1928) S. 280.

<sup>81</sup> [...] *quae* [sc. die Sinneswahrnehmung] *praebet occasionem et fundamentum remotum universalitatis*; *Disputationes Metaphysicae* VI, 6, n. 5. Vgl. auch Eschweiler (1928) S. 279f.

Prädefinition enthaltenen Dekreten Gottes, wie wir sehen werden). Dabei sind aber drei Fälle von Vermeidbarkeit zu unterscheiden:

1. Hinsichtlich der *physischen* Existenz unserer Akte ist auch die *scientia media* vorgängig (*prioritate a quo*) und unvermeidbar, denn die *scientia media* ist ewig und geht unserer durch ein unvermeidbares göttliches Dekret verfügten zeitlichen Existenz voraus. Das gefährdet aber die *concordia liberi arbitrii cum scientia media* (!) nicht, solange die *scientia media* keine *prioritas a quo* vor unserer Freiheit hat sondern nur die intentionale Ausübung der Freiheit im *status conditionatus* wiedergibt.<sup>82</sup>

2. Hinsichtlich des *status conditionatus* ist daher die *scientia media* impedibel und von uns abhängig; ebenso jedoch auch

3. hinsichtlich des *status absolutus*, wenn auch nur in einem vom *status conditionatus* abgeleiteten Sinn.<sup>83</sup> In diesem Sinn bleibt auch im *status absolutus* noch eine *potentia proxima* (und oftmals auch *remota*) zum entgegengesetzten Akt, d.h. eine Indifferenz, wie auch in 2.<sup>84</sup>

Die *scientia media* vermindert also nicht unsere Willensfreiheit; sie ist nicht eine *electio aliena* (wie ein göttliches Dekret), sondern eine *electio quodammodo propria*; wir wählen im Verstande Gottes.<sup>85</sup>

Daß aber Perez überhaupt Molinas „*Concordia*“-Titel *en passant* auf die *scientia media* anwenden kann („*concordia liberi arbitrii cum scientia media*“), bedeutet, daß im 17. Jahrhundert die *scientia media*, die der Rettung der Willensfreiheit dienen sollte, selbst zu einem Problem für die Willensfreiheit wird, das nun Lösungsversuche hervorbringt wie den perezianischen.

### 3 *Scientia media reflexa*

In welchem Verhältnis steht aber das Wissen Gottes zu seinen *eigenen* Handlungen?

In der entsprechenden „*scientia media reflexa*“ wird die bisher analysierte *scientia media directa* noch einmal in Klammern gesetzt und fungiert dann als *hypothesis*:<sup>86</sup> Wenn Gott die *scientia media y* hat (= *antecedens*), dann wird er die freie Handlung *x* ausführen (= *consequens*). Das Wissen um den Zusammenhang von *x* und *y* heißt *scientia media reflexa*. In ihr wird die Komplexität des göttlichen Denkens und Wollens abermals gesteigert, was uns, wie wir sehen werden, auch dem Begriff der möglichen Welten näherbringt.

Wir hatten schon erwähnt, daß Molina, anders als Suarez, hierdurch den freien Willen Gottes bedroht sah, weil Gott sich selbst gegenüber keine

<sup>82</sup> ... obwohl sie zugegebenermaßen im *status conditionatus*, in dem sie noch zukünftig ist, noch nicht so real ist: [...] *res magis est, quando est praesens, quam quando est futura*; Perez I, S. 354bf.

<sup>83</sup> [...] *per denominationem ab statu conditionato*; Perez I, S. 354b.

<sup>84</sup> Perez I, S. 354b.

<sup>85</sup> Perez I, S. 355a.

<sup>86</sup> [...] *cuius hypothesis sit scientia media directa*; Perez I, S. 192. Aldrete untersucht höchst kompliziert die Möglichkeit unendlicher Einklammerungen im göttlichen Denken: Aldrete (1662) I, S. 640a-642a.



(unproportionalen Überschuß voraussetzende) *supercomprehensio* haben kann, sondern nur eine *comprehensio*.<sup>87</sup> Um 1640 hat sich aber der Suarezianismus mit dieser Theorie in Salamanca und Valladolid (Hochburgen des Suarezianismus) durchgesetzt,<sup>88</sup> und Perez braucht nur noch zu konstatieren, daß die meisten Jesuiten eine *scientia media reflexa* annehmen. Er selbst macht hier aber eine Ausnahme; er lehnt die *scientia media reflexa* ab—gefolgt von Esparza und Henao.<sup>89</sup>

Von den Befürwortern wird auch in diesem Fall damit argumentiert, daß solche Konditionale einen Wahrheitswert haben und also von Gott gewußt werden müssen,<sup>90</sup> auch wenn es sich dabei möglicherweise nur um einen disparaten Konditional handelte.<sup>91</sup>

Das würde aber bedeuten, daß vor der Existenz eines göttlichen Dekrets, das in bezug auf die göttliche Essenz ein „zukünftiges“ ist, ein Wissen von diesem Dekret existierte.<sup>92</sup> D.h. die freien Akte Gottes könnten gegenüber seinem Wissen zukünftig oder vergangen sein, und sie wären daher *virtualiter* verschieden von der göttlichen Ewigkeit.<sup>93</sup> Der Einwand dagegen lautet: Wenn das Wissen vom Dekret *vor* dem Dekret existiert, dann ist das Dekret nicht mehr frei.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> [...] *eo quod intellectus in Deo ea altitudine et praestantia non superet essentiam ac voluntatem divinam, quae essentias ac voluntates creatas longe superat.* Molina (1595) S. 228b. Vgl. auch Craig (1988) S. 230. Vgl. auch Granado (1624) I, S. 355, der sich allerdings mit Fonseca gegen diese molinistische Auffassung ausspricht (ebenda, S. 363).

<sup>88</sup> Knebel (1991/I) S. 287f.

<sup>89</sup> Perez I, S. 192a. Vgl. auch Esparza (1685) S. 66a. Hierzu auch Knebel (1991/I) S. 266. Izquierdo hingegen nimmt sogar eine *scientia media reflexa Christi* von seinen eigenen Akten an. Izquierdo (1670) S. 186a.

<sup>90</sup> So Granado (1624) I, S. 363, gegen Fonseca und Molina.

<sup>91</sup> So z.B. Izquierdo (1670) 189a.

<sup>92</sup> *Deus cognoscat suum decretum ut futurum virtualiter respectu essentiae divinae, oportet, quod in illo priori virtuali, in quo existit ipsa essentia, et non decretum, posset existere scientia de decreto;* Perez I, S.205b.

<sup>93</sup> Perez I, S. 206a.

<sup>94</sup> In der Tat meinte P. Luis, daß Gott logisch vor seinen Willensentscheidungen diese erkennt; Reinhardt (1965) S. 144. Problematisch erscheint dies bei Konditionalen wie: *Si Deus conderet mundum, vellet praedestinare Petrum.* Granado (1624) I, S. 342 und S.365; vgl. auch Granado S. 355. – Nach Suarez kennt Gott seine Entscheidungen, weil er sie will, und nicht umgekehrt—ganz analog zur *scientia media directa*: *Deus non est hoc voliturus, quia scit se hoc voliturus, sed potius, quia voliturus est, ideo scit.* Suarez XI, S. 374. Arriaga und Nikolaus Martinez SJ (1617-1676, Rom) sehen die *scientia media* entsprechend als *posterior* gegenüber der Willenshandlung; vgl. Knebel (1991/I) S. 266. – Izquierdo argumentiert hier so, wie die Thomisten für die menschliche Willensfreiheit: *in sensu diviso* könnte Gott dies Dekret unterlassen, nicht aber komposit mit der *scientia media reflexa*. Izquierdo (1670) S. 187a. Und Arriaga argumentiert mit einer Freiheit durch Vergessen: wenn ich im Augenblick A weiß, was ich im Augenblick B tun werde, es aber im Augenblick B vergessen habe, dann bleibe ich frei, und meine Handlung ist sogar der Natur nach früher als dies Wissen. Im Augenblick C oder D kann man dann wieder sagen: *Ecce feci, quod antea noveram me facturum.* Arriaga (I, 1643) S. 219a. – Man könnte im übrigen sogar eine Nötigung Gottes zur Welterschöpfung konstruieren: dann nämlich, wenn—was ja *de facto* verifizierbar ist—die *scientia media reflexa* den Konditional „*Si ego essem, vellem creare mundum*“ enthält. (Das wäre dann ein Konditional ohne *geschaffene* Bedingung.) Für diese Wahl darf freilich das Wissen nicht als *Grund* gedacht werden. Granado (1624) I, S. 366.

Für die *scientia media reflexa* wird weiter argumentiert: Hätte Gott nicht ein solches Wissen von seinen eigenen Akten, dann auch nicht von unseren, da beides nach demselben Prinzip gebaut ist.<sup>95</sup> Überdies *braucht* er die *scientia media reflexa*, um beispielsweise unsere Gebete in seine Weltplanungen einzubeziehen: Er muß dafür wissen, wie er auf unsere Gebete reagieren würde.<sup>96</sup> Für jede Eventualität muß bereits eine göttliche Entscheidung vorgesehen sein, da Gott keinesfalls untätig bleiben kann; Gott verhält sich niemals neutral angesichts selbst von bloß möglichen Sachlagen. In allen möglichen Welten weiß er schon immer, was er tun würde.<sup>97</sup> Die spekulative Interaktion von göttlicher und menschlicher Willensentscheidungen erweitert also abermals den Horizont des Hypothetischen. Fabri denkt sogar an weitere Reflexionen darüber, was Gott beschlösse, wenn er zuvor dieses oder jenes dekretierte. Das sei durchaus *ad infinitum* denkbar, aber doch *unico actu* von Gott erkannt.<sup>98</sup>

„Singulär“ ist die These von Bernaldo de Quiros, Gott hätte ein Wissen von allen möglichen kontrafaktischen Hypothesen und seinen Akten, weil er diese seine Akte ja nicht rein unterlassen könne. Das hält Izquierdo für eine sinnlose Unendlichkeit von Dekreten über Hypothesen, von denen er schon weiß, daß er sie unter *keinen* Umständen verwirklichen würde. Z.B. ist die *damnatio Mariae sub conditione peccati gravi* nicht einmal ein mögliches Dekret und braucht deshalb auch nicht in einer *scientia media reflexa* untergebracht zu werden. Gott hat in diesem Fall nach Izquierdo allenfalls ein Wissen von der Hypothese, nicht aber von einem daraus folgenden Dekret.<sup>99</sup>

Nach Perez nun ist nicht nur dies eine unnötige Spekulation, sondern die *scientia media reflexa* verbietet sich seiner Ansicht nach überhaupt. Der Grund ist, daß in dem Verhältnis der Freiheiten Gottes und des Menschen die des Menschen in eine schlechte Position gerät. Die zunehmenden spekulativen Verschränkungen des göttlichen Wissens, die den Begriff der möglichen Welten im Gefolge haben, spinnen den Menschen und seine Freiheit gleichsam ein. Gegen die *scientia media reflexa* hat er keine Chance: Gleichgültig wie er sich entscheidet, Gott hat dies bereits einkalkuliert und seine Entscheidung steht schon fest. Würde sich Peter anlässlich eines Gnadenangebotes für die Sünde entscheiden, so würde Gott die Sünde durch

<sup>95</sup> Perez I, S. 205b.

<sup>96</sup> [...] *solet sequi concessio libera beneficii postulati orationes nostras, seu praescientiam nostrarum precum*. Perez I, S. 205b. Dahin gehören wohl auch die erwähnten Prophezeiungen *sub conditione*, wie die des Jona; vgl. z.B. auch Mastrius (1708, I) S. 308, n. 55f.

<sup>97</sup> [...] *sicut Deus non potest dicere: „Ego nihil volo decernere circa creationem alterius Mundi“, sic non potest dicere: „Ego nihil volo decernere circa ea, quae facturus essem, si haberem alias scientias medias“*. Ratio utriusque est, quia Deus non potest retinere suum liberum arbitrium suspensum circa ullum obiectum. Mauro (1687) I, S. 156b.

<sup>98</sup> Fabri (1669) S. 31.

<sup>99</sup> Izquierdo (1670) S. 184a-185a.

ein höheres Gnadenangebot verhindern, um sich durchzusetzen; nimmt Peter schon die erste Gnade an, ist sowieso alles in Ordnung. Das Ergebnis ist in jedem Fall die Verhinderung der Sünde; es steht nicht mehr nur hypothetisch, sondern absolut fest, daß Peter die Sünde unterläßt.<sup>100</sup> Peter kann ein entsprechendes Wissen nicht vermeiden und ist darum unfrei.<sup>101</sup> Gerade diese Unfreiheit sollte aber durch die *scientia media* vermieden werden; ihre reflexive Anwendung auf sich selbst hebt also ihren Vorteil auf.<sup>102</sup> Darum soll sich Gott nach Perez auch erst entscheiden, wenn er Peters tatsächliche Entscheidung erkannt hat,<sup>103</sup> oder vielmehr umgekehrt: Er hat entschieden, welche Gnade er gibt und ändert daran auch nichts mehr, wenn er sieht, daß Peter sich dagegen entscheidet. Die Prädefinition erfolgt erst *in actu secundo*, wie wir sehen werden.<sup>104</sup> Jedenfalls ist Gottes Entscheidung also nicht für alle Fälle immer schon in seinem Wissen vorprogrammiert.<sup>105</sup>

Wohlgermerkt: Perez' Kritik an der *scientia media reflexa* ist nicht die molinistische. Molina war ja um die Freiheit Gottes besorgt, die in Gefahr steht, wenn er ein Vorherwissen von seinen eigenen Akten hat. Perez sagt ausdrücklich, daß er sich um die Freiheit Gottes dabei *keine* Sorgen macht.<sup>106</sup> Eine Vorgängigkeit des Wissens gegenüber den göttlichen Akten nimmt er nämlich ohnehin an.<sup>107</sup>

Die perezianische Kritik an der *scientia media reflexa* scheint in dieser Form neu gewesen zu sein. Sein Schüler G. de Henao SJ verweist mit Nachdruck auf diesen perezianischen Widerstand.<sup>108</sup> Perez habe aufgedeckt,

<sup>100</sup> Perez I, S. 192b. *Ergo veritas conditionalis, quae deberet esse obiectivum illius scientiae mediae reflexae, habet essentialem connexionem cum veritate absoluta; ebenda.* Vgl. auch (Perez referierend) Młodzianowski (1682) S. 88a und Mauro (1687) I, S. 238bf.

<sup>101</sup> *Et haec scientia conditionata reflexa non est in libera potestate Petri. Sive enim ipse sit peccaturus, sive non sit peccaturus, Deus habebit hanc scientiam mediam reflexam;* Perez I, S. 192a. Dagegen z.B. auch Aldrete (1662) II, S. 265.

<sup>102</sup> Ihr Nutzen ginge verloren: [...] *si enim illa non movetur, videtur perire omnis utilitas, ob quam illa a nostris fuit inventa;* Perez I, S. 192a.

<sup>103</sup> Perez I, S. 192a.

<sup>104</sup> Perez I, S. 193a.

<sup>105</sup> *Negandum igitur est, Deum habere scientiam mediam reflexam [...] sub conditione, quod Deus habeat hanc scientiam mediam directam aut oppositam.* Perez I, S. 192b.

<sup>106</sup> *Huiusque ratio non est quidem, quia Deus non possit aliquem actum suum liberum videre ut conditionate futurum; sed quia in proposito eventu veritas conditionalis est essentialiter coniuncta cum veritate absoluta collationis auxilii.* Perez I, S. 192bf.

<sup>107</sup> Dies gelte ja schon für die *scientia simplicis intelligentiae*, die man auch reflexiv und hypothetisch formulieren könnte; auch darin käme ein Wissen Gottes von seinen eigenen Handlungen in hypothetischer Form vor: *Wenn es der Möglichkeit dieser Kreaturen nicht widerstreitet, werde ich sie erschaffen.* Konditionale Formulierungen in diesen Bereichen sind allerdings nach Perez' Ansicht überflüssig, da sie *sine discursu* von Gott gewußt werden. *antecedens* und *consequens* bzw. *conclusio* und Prämissen sind hier gleichursprünglich: *veritas [...] utriusque praemissae simul connexa est cum veritate conclusionis.* Perez I, S. 206a/b.

<sup>108</sup> *In qua partem negantem defendit acriter Mirabilis Theologus P. Antonius Perez. Praeceptor meus optimus, nunquam satis pro meritis ingenii et eruditionis extollendus, disp. 5 de*

daß die *scientia media reflexa* zu einem Widerspruch führe, weil sie die menschliche Freiheit zerstöre, die sie doch gerade in der zugrundeliegenden *scientia media directa* voraussetze.<sup>109</sup> Diese perezianische Kritik habe viele Nachfolger gehabt.<sup>110</sup> Außer ihm, Henao, selbst gehört dazu auch Esparza.<sup>111</sup>

Perez hat richtig gesehen, daß die *scientia media reflexa* im Grunde thomistische Konsequenzen hat: Wenn Gott die menschlichen Akte im Modus seiner Reaktionen vorausweiß, dann ist das ja im Ergebnis dasselbe wie die thomistische Behauptung, Gott wisse die menschlichen Akte in seinen hypothetischen Willensdekreten voraus. Schon Vazquez hatte deshalb gemeint, die *scientia media reflexa* dürfe der *scientia media directa* nur nachfolgen. Da sie bereits die entsprechenden göttlichen Dekrete enthalte, die Dekrete aber der *scientia media*—anders als bei den Thomisten—*nachfolgen*, muß die *scientia media directa* davon noch unberührt sein. Andernfalls würde die *scientia media reflexa* die *scientia media directa* konstituieren und gewissermaßen ihr Fundament bilden (z.B. als Dekret über den göttlichen Konkurs).<sup>112</sup> Andere freilich haben genau diese Vorgängigkeit behauptet und so die *scientia media reflexa* zum Instrument der göttlichen Planungen gemacht.<sup>113</sup>

Implizit nimmt auch Leibniz eine *scientia media reflexa* an, da das Wissen Gottes von den möglichen Welten ausdrücklich (und der Sache nach: notwendigerweise) auch ein Wissen von seinen eigenen Dekrete einschließt.<sup>114</sup> Dies deshalb, weil die in ihnen enthaltenen möglichen menschlichen Handlungen nicht ohne göttliche Prädetermination stattfinden können.<sup>115</sup> In jeder *series rerum* sind also bereits unendlich viele göttliche Dekrete enthalten.<sup>116</sup> Von diesen Dekreten zu unterscheiden ist das Dekret, das die

*Prov. cap. 3 arbitratus, eam scientiam mediam reflexam laedere libertatem creatae voluntatis. [...] a nobis inimpedibilis, pugnat cum nostra libertate*; Henao (1674) S. 367b.

<sup>109</sup> Ebenda. Das wird allerdings von Mlodzianowski bestritten: Umgekehrt werde vielmehr die Freiheit durch die *scientia media reflexa* nicht zerstört, gerade weil sie die Freiheit in der *scientia media directa* voraussetze; Mlodzianowski (1682) S. 88a.

<sup>110</sup> Ebenda.

<sup>111</sup> Esparza (1685) S. 66a.

<sup>112</sup> Vazquez (1631, 1) S. 262a/b.

<sup>113</sup> *Altera [sc. scientia media] est reflexa, qua Deus antequam habeat ipsam directam scientiam, qua videat, quid sit factururus Petrus in ea peccandi occasione constitutus, videat quid ipse Deus sit factururus si forte habuerit scientiam mediam directam affirmativam de peccato Petri, sub conditione futuro*; Perez (referierend) I, S. 191b. *Veritas enim conditionata non pendet ab absoluta positione conditionis*; Perez I, S. 192a.

<sup>114</sup> *Quam reflexionem Decreti unius super alterum eo minus debemus mirari quia utique Voluntatis quoque divinae decreta libera intellectui divino obiiici oportet priusquam facta intelligantur. Neque enim facit DEUS, quod non se facere iam sciat*. Couturat S. 24.

<sup>115</sup> Couturat S. 22f.

<sup>116</sup> Couturat S. 23f. *Et quia DEUS eo ipso dum seriem hanc eligere decernit, infinita etiam decreta facit, de omnibus quae in ea involventur*. Couturat S. 24.

ganze *series rerum* aktualisiert.<sup>117</sup> Daß er darin seine eigenen Dekrete dekretiert, ist dabei kein Widerspruch, denn die innerseriellen Dekrete liegen ja bis dahin nur als mögliche vor.<sup>118</sup> Außerdem leitet Leibniz auch, ganz konventionell, die Notwendigkeit der *scientia media reflexa* aus der Möglichkeit der Reaktion Gottes auf unsere Gebete ab (Beispiel Jona und Ninive); überdies dient sie ihm in ebendiesem Sinne als Argument gegen das Sophisma der faulen Vernunft.<sup>119</sup> Bei Leibniz hat—wie ja von Molina schon befürchtet—die *scientia media reflexa* tatsächlich ausdrücklich deterministische Implikationen: Sie ergibt sich nämlich aus dem von Vazquez inaugurierten Prinzip der Wahl des Besten in seiner Anwendung auf die göttlichen Dekrete: Gott sieht in seiner *scientia media reflexa*, daß er in Reaktion auf die *scientia media directa* dasjenige wählt, was das Bestmögliche ist.<sup>120</sup> Das Prinzip der Wahl des Besten ist für Leibniz die Bedingung der Möglichkeit der *scientia media reflexa*.

Enthält so ein Wissen möglicher Welten offenbar mit einer gewissen Zwangsläufigkeit eine *scientia media reflexa*, so gilt zwar nicht auch das Umgekehrte, gleichwohl aber wächst durch die *scientia media reflexa* zugleich auch wieder die Komplexität der Zusammenhänge auf mögliche Welten hin: Ein Einwand bei Arriaga z.B. wendet sich gegen genau diese Implikation der *scientia media reflexa*: Die ganze Unendlichkeit der möglichen Kombinationen von Blättern und Wassertropfen wäre im Fall der *scientia media reflexa* bei jeder Begutachtung menschlicher Handlungen und der entsprechenden Dekrete hypothetisch mitzubedenken; sie hingen immer von der ganzen *series rerum* ab. Alles dies müsse dann für jede göttliche Weltplanung bereits mitgewußt sein.<sup>121</sup>

Bei der perezianischen Ablehnung der *scientia media reflexa* und ihrer Vorgängigkeit haben wir bereits ihre Bedeutung als Instrument göttlicher

<sup>117</sup> [...] *hinc patet aliud esse decretum quod Deus in decernendo respicit, aliud esse decretum quo Deus decernit illud reddere actuale*; Couturat S. 24. [...] *alia decreta sua primitiva eliget*. Couturat S. 23.

<sup>118</sup> Einwand: *Ergo decerneret quia se iam decrevisse videt, quod est absurdum*. – Antwort: [...] *suumque praedeterminandi decretum videre (sed ut possibile)*. Couturat S. 23.

<sup>119</sup> GP VI, S. 132 (*Theodizee* § 54f.).

<sup>120</sup> *Deus scit futura absoluta quia scit quid decreverit, et futura conditionata, quia scit quid esset decreturus. Scit autem quid esset decreturus, quia scit in eo casu futurum sit optimum, optimum enim est decreturus, sin minus sequetur DEUM non posse certo scire, quid ipsemet in eo casu factururus esset*. Couturat S. 26f. Vazquez egregia sententia quod voluntas ex duobus obiectis non potest eligere nisi alterius bonitas fortius repraesentetur; Couturat S. 27. Leibniz bezieht sich auf Vazquez, *I. p.*, c. 2, d. 43, in I. 2 init. Daß Vazquez aber so nicht zu verstehen sei, sondern auch die Suspendierungsmöglichkeit berücksichtigt werden muß, darauf wird Leibniz schon von Des Bosses hingewiesen: GP II, S. 422.

<sup>121</sup> [...] *incredibile videtur, Deum de facto habere in omni rerum serie possibile, v.g. iam decrevisse, „si alium mundum ego voluissse creare, volo iam, ut in eo fuissent tot folia arborum, tot pulices, tot guttae aquae etc.; si vero alia esset series, volo iam, ut tunc essent non tot etc.“, et sic discurrendo per infinitas combinationes rerum imaginabiles*. Arriaga (I, 1643) S. 218a.

Prädefinition ins Spiel gebracht. Diese ist nun in einem nächsten Schritt bei der Analyse des komplexen Zusammenhanges von Wissen und Wollen Gottes gegenüber der von ihm geschaffenen Welt zu bedenken.

## I PRÄDEFINITION

Die Durchsetzung des göttlichen Prädestinationswillens bei gleichzeitiger Garantie der menschlichen Willensfreiheit ist neben der Sicherung des göttlichen Vorherwissens die Hauptaufgabe der *scientia media*. Die *scientia media* wird darum besonders seit Suarez zu einer *scientia mediorum*, einem technischen Wissen um die Mittel zur Planung der Schöpfung.<sup>1</sup>

Die *praedefinitio* bezieht sich dabei zunächst nur auf einzelne Akte, die durch sie in übernatürlichen Zusammenhängen vorherbestimmt werden.

Die *scientia media* ist hierfür nötig, damit Gott unsere (guten) Handlungen planvoll und einsichtig hervorbringen kann.<sup>2</sup> Durch die *scientia media* als *providentia conditionata*<sup>3</sup> wird die *providentia sufficiens* zu einer *providentia efficax*.<sup>4</sup> Die *scientia media* gewährleistet als Vermittlungsmedium die Eintracht von göttlichem und menschlichem Willen, während bei einer (thomistischen) Abhängigkeit des göttlichen Wissens vom göttlichen Willen die Zwietracht von Gott und Mensch vorprogrammiert ist: Zwei unabhängige Willen—z.B. zweier Götter<sup>5</sup>—sind nur entweder durch Zufall (*casualis*, *fortuita*) miteinander in Einklang zu bringen (und das geht nicht ohne Gewaltsamkeit und Unfreiheit für eine Seite ab), oder aber durch ein leitendes Wissen (*mediante scientia dirigente*). Letzteres hat sein Paradigma am Verhältnis von Vorgesetztem und Untergebenem, dessen Ordnung den Zufall durch die Weisheit ersetzt—der Horror vor dem Zufall beseelt Perez ebenso wie Leibniz.<sup>6</sup> Und ebenso ist die Prädefinition unserer Handlungen durch den göttlichen Willen (bei völliger Freiheit) unter der Leitung eines mittleren Wissens zu denken. Dabei bezieht sich diese Leitung aber auch auf die Leitung des göttlichen Willens (der ja keinen Einfluß auf die *scientia media*

<sup>1</sup> Suarez XI, S. 363. Bei Fonseca wird die technische Fortschrittsgeschichte der Menschheit mit diesen Mitteln koordiniert; vgl. Knebel (1991/1) S. 288f. Die *scientia media* ist insofern auch manchmal eine Theorie, die hinter das Denken Gottes kommen will, mit leibnizischem Impetus ...

<sup>2</sup> [...] *praescientia requiritur necessario, ut Deus nostram actionem efficiat*; Perez I, S. 314a; *solum scientiam affere facultatem Deo, ut intendat efficaciter illas operationes bonas tanquam beneficium* [...]. [...] *quam intentionem Deus non potuit habere efficacem, nisi praecedente scientia media*; Perez I, S. 82a.

<sup>3</sup> Perez I, S. 322b. Leibniz verwendet den entsprechenden, aber ungewöhnlichen Terminus „conditional-vorsehung“; ed. Hübener (1990) S. 156. Daß hier ein Zusammenhang besteht, ist jedenfalls nicht unwahrscheinlich.

<sup>4</sup> Perez I, S. 319a.

<sup>5</sup> Die hier aufgezeigte Alternative von Gewaltsamkeit und Unterordnung war nach Perez auch ein Hauptargument der Kirchenväter, warum es keine zwei Götter geben könne, sofern es zum Begriff Gottes gehört, vollkommen und allmächtig und der Höchste zu sein. Perez I, S. 85a/b. Man beachte aber hier die Übertragung auf die *scientia media*: der Mensch als *alter Deus*! Der Okkasionalismus weitet dieses Argument aus: Nicht nur keinen anderen Gott, sondern überhaupt keine *causa secunda* soll es geben; vgl. Sleight (1990) S. 43.

<sup>6</sup> [...] *ideo Deus amator pacis posuit ordinem superiorum et inferiorum, ut ita esset voluntatum conformitas, non fortuita et casualis, sed intenta et sapienter permessa*. Perez I, S. 85b.

hat); der göttliche Wille determiniert sich hierbei gleichwohl *selbst*, nämlich durch sein *eigenes* Wissen.<sup>7</sup> Auch das Wollen Gottes und das Nichtwollen des Menschen sind so noch in Einklang zu bringen.<sup>8</sup>

Dabei bleibt dieses Wissen Gottes für mich immer „vermeidbar“ (*evitabilis*): Ich kann meine Akte auch anders wählen, und Gottes Wissen ist davon abhängig. Und wer einen freien Akt verhindern kann, kann auch die Koexistenz dieses Aktes mit dem Wissen Gottes verhindern (und umgekehrt)—so, wie der, der die Existenz Peters in dieser Schule verhindern kann, auch sein Sitzen an irgendeinem Ort dieser Schule verhindern kann. (Oder auch so, wie der, der die simultane Existenz eines Modus mit der modifizierten Sache verhindern kann, auch die einfache Existenz des Modus verhindern kann, der ja nie ohne die Sache existiert. Und ebenso kann, wer die Simultanexistenz einer *actio* mit ihrem Terminus beseitigen kann, auch die *actio* selbst beseitigen.)<sup>9</sup> Es gibt also einen notwendigen Zusammenhang zwischen meiner Handlung und Gottes Wissen von ihr (im Sinne einer *necessitas in sensu composito*): So wie es den Himmel nicht ohne seine transzendente Güte, Wahrheit und Einheit gibt,<sup>10</sup> so auch nicht Gottes Wissen ohne meine Handlung. Meine Handlung ist also unabdingbar, ein *requisitum* für Gottes Wissen von ihr, das insofern von ihr abhängt.<sup>11</sup>

Andererseits *verursacht* in der Prädefinition dieses Wissen gleichwohl meine Handlung. Was hier Verursachung heißt, muß aber differenziert werden: Man muß unterscheiden zwischen *causa proxima* und *causa remota*. Für Perez kann das Wissen Gottes allenfalls eine *causa remota* unserer Handlungen sein, nämlich insofern es mit Gottes Allmacht real identisch ist, nicht aber eine *causa proxima*, die unser freies Willensvermögen konstituiert (wie bei den Dominikanern). Präzise ist es eine *causa concomitans*.<sup>12</sup>

Dies ist eine vazquezianische Auffassung; nach Vazquez darf das prädefinierende Dekret Gottes nämlich nicht vorgängig sein, sondern nur konkomitant. Vorgängig ist es nur gemäß seiner Ewigkeit gegenüber der Schöpfung (*prior aeternitate*). Es darf allerdings auch nicht erst der Voraussicht nachfolgen, sonst käme Gott mit der Gnade und seinem Konkurs immer zu

<sup>7</sup> *Si autem in Deo ponamus scientiam mediam, optime intelligimus divinam voluntatem praedefinientem nostros actus liberos non discordare a nostra neque nostram a divina, et tamen utramque esse liberam. [...] necesse ergo est dicere, [...] scientiam esse directricem [...] efficaci dirigenti determinationem humanam et voluntatem divinam se determinare.* Perez I, S. 85b.

<sup>8</sup> Er zitiert die Bibelverse *quoties volui congregari filios tuos, et noluisti und expectavi ut faceret vvas, et fecit labruscas*; Perez I, S. 85b.

<sup>9</sup> Perez I, S. 187a/b.

<sup>10</sup> *Quis enim intelligere potest, me necessitatum esse ad existentiam coeli, et esse liberum ad existentiam transcendentalis bonitatis et veritatis et unitatis ipsius coeli?* Perez I, S. 187b.

<sup>11</sup> Perez I, S. 188a.

<sup>12</sup> [...] *propter identitatem realem cum omnipotentia*; Perez I, S. 78bf. [*Non*] *causa constitutiva potentiae sed solum quid concomitans*; Perez I, S. 78bf., S. 322a/b und S. 91b. – konkomitant also gegenüber unserem eigenen Willen (so hier) wie gegenüber dem Willen Gottes (bei der Prädestination).



spät.<sup>13</sup> Nach Suarez hingegen erfolgt die Prädefinition *in signo priori* (*per modum intentionis*), während nachfolgend die passenden *auxilia* gesucht werden, die den göttlichen Prädefinitionswillen durchsetzen können.

S. Mauro hingegen hält diese letzten beiden Momente—Prädefinition und Wahl der Mittel—mit Molina für gleichzeitig (entsprechend der auch von Leibniz adoptierten Lehre vom Totaldekret, wie wir sehen werden); beides findet sich in einem unteilbaren Dekret, in dem das darin implizierte Prädefinitions-Dekret physisch vorangeht und *intentionaliter* nachfolgt.<sup>14</sup>

Wie jede *actio*, so wird auch unsere freie Willenshandlung von ihrem *terminus* und von ihrer *causa proxima* her definiert;<sup>15</sup> durch den Bezug zur *causa remota* wird sie nur bestimmt, wenn diese essentiell dazugehört, d.h. wenn die *causa proxima* die *causa remota* notwendig beinhaltet. Das ist z.B. nicht der Fall beim Feuer: Es ist egal, ob es von einem Engel, vom Menschen oder von Gott und ob als Höllenstrafe oder durch die Sonne oder durch ein anderes Feuer oder durch einen Parabolspiegel entzündet wird; am Wirken des Feuers ändert sich dadurch nichts. Bei einer *actio libera* muß es sich genauso verhalten; es darf sich nicht um eine Freiheit handeln, die akzidentell ist und die bei jeder Veränderung der *causa remota* verschwinden kann. Sie muß selbst *in sich* die *causa proxima* sein<sup>16</sup> (und ebendies macht sie auch erst zu einer verdienstfähigen).<sup>17</sup> Die *causa remota* konstituiert und verändert im Fall des freien Willens die *causa proxima* nicht und ist auch nicht notwendig für den freien Willen.<sup>18</sup> Genauso verhält es sich nun mit der *scientia media*: Auch sie ist nur eine *causa remota* für den freien Willen bzw. macht die Prädefinition zu einer *causa remota* für den freien Willen. Sie greift nicht eigentlich in die *potentia proxima* unseres Willensvermögens ein.<sup>19</sup> Nur in einem so spezifizierten Sinn ist die *scientia media* für unsere Handlungen nötig.

Manche aber schießen über das Ziel hinaus und meinen, wenn dies für die Handlung erforderlich sei,<sup>20</sup> dann müsse es sich auch um eine *causa proxima* handeln. Anders wäre es nach dieser Auffassung, wenn die *scientia media* in demselben Sinn erforderlich wäre, wie ein Wunder für den Sehakt eines Blindgeborenen; hier wäre das Wunder ursächlich nur für die Sehfähigkeit, nicht jedoch für den Sehakt selbst, denn das Sehen folgt natürlicherweise der

<sup>13</sup> Mauro (1687) I, S. 238a.

<sup>14</sup> Mauro (1687) I, S. 238a.

<sup>15</sup> [...] *actio specificatur (seu sumit suam essentiam) ex ordine ad terminum et ad suam causam proximam*; Perez I, S. 352bf.

<sup>16</sup> [...] *causa proxima integra libertas intrinseca*; Perez I, S. 352bf.

<sup>17</sup> Perez I, S. 363a.

<sup>18</sup> Perez I, S. 354a/b.

<sup>19</sup> [...] *non potest scientia media non esse semper causa remota; nam semper Deus potest ratione illius definire antecederet [...] ut causa potens disponere causas remotas ad operationem et disponens, ut praedefinitio sit aut non sit causa remota: hoc autem ipsum est, scientiam mediam se tenere semper ex parte causae remotae: causa enim, quae potuit disponere ut Petrus esset tuus avus, aut non esset, sine dubio se tenet ex parte causarum, et potentiae remotae*; Perez I, S. 91a.

<sup>20</sup> [...] *exigentia ex parte operationis ultimae*; Perez I, S. 91b.

Sehfähigkeit, ob diese nun durch ein Wunder oder von Natur aus besteht. Das Wunder ist also nur *causa remota* für den Sehakt.<sup>21</sup> Nicht so sei es bei der *scientia media*; denn diese sei nicht bloß für die *hypothesis* der *scientia media* (entspricht hier der Sehfähigkeit) erforderlich—die könnte ohnehin bestehen, gleichgültig ob es die *scientia media* gibt oder nicht—, vielmehr sei die *scientia media* für die Handlung selbst erforderlich; also müsse sie *causa proxima* sein.<sup>22</sup>

Für Perez dagegen ist letztere Kausalität nur konkomitant. Er unterscheidet einen doppelten Willen Gottes: Wenn dieser jemandem eine Gnadenhilfe (die zur *hypothesis* gehört) geben und damit zu einem guten Akt bringen will, dann gibt es zum einen den Willen, der diese *hypothesis supernaturalis* hervorbringt: Dies ist sicher eine *causa proxima* für die *hypothesis*, aber nicht für den Willensakt, denn die *hypothesis* selber ist ja völlig indifferent gegenüber dem Willensakt oder seiner Unterlassung.<sup>23</sup> Zum anderen gibt es den Willen, der diesen Akt vermittelt der *scientia media* darüber hinaus *prädefiniert*; dieser wird zwar unfehlbar wirksam, aber eben nur auf konkomitante Weise, nicht als schlichtweg und geradewegs das Wahlvermögen als physisches in der Serie der Ursachen konstituierend. Sie ergibt sich erst durch die in der *scientia media* nachfolgend erkannte Handlung des Menschen. Vorgängig ist der zweite Wille auch nur kraft göttlicher Ewigkeit und der Identität mit der göttlichen Allmacht. Die Unterscheidung beider Willen ist der klassischen Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens* vergleichbar, und darum auch für die Theodizee-Frage wichtig, wie wir im letzten Kapitel sehen werden.<sup>24</sup>

Dieses Verhältnis von *scientia media* und Dekret zur Gnadenmitteilung ist nun höchst umstritten unter den Jesuiten. Das, was Perez hier vertritt, ist eine Prädefinition *in actu secundo*; d.h. das Dekret wird zu dieser Prädefinition erst durch die nachfolgende *scientia media*. Beides verbindet sich in der *scientia visionis*, dem Wissen vom Tatsächlichen.

Hieran schließt sich ein kleines Lehrstück perezianischer Ontologie an:

Letztere, die *scientia visionis* ist nämlich kein aus beiden (Dekret und *scientia media*) bestehendes Drittes, wie einige Neuere behaupten, denn dazu müßten beide untrennbar miteinander verbunden werden. Das aber ist unmöglich, wenn man nicht die Freiheit Gottes beeinträchtigen will, denn sonst hinge ja beides mit Notwendigkeit zusammen.

<sup>21</sup> [...] *tunc miraculum requiritur ad causandam potentiam visivam, et non per se ad actum visionis; nam visio sequitur naturaliter ad potentiam videndi sive naturaliter, sive miraculose causatam*; Perez I, S. 91b.

<sup>22</sup> Perez I, S. 91b.

<sup>23</sup> [*Voluntas*] *a qua pendet hypothesis supernaturalis tanquam a causa ipsius hypothesis; haec voluntas est indifferens ad actum et negationem actus*; Perez I, S. 91b.

<sup>24</sup> [...] *voluntas [...] praedefinitiva actus, qua Deus vult actum cognitum et futurum conditionate [...] esse per se concomitantem et non esse ratione sui formaliter in ordine et serie causarum recta constitutiva potentiae physicae, quamvis habeat prioritatem aeternitatis et sit vera causa propter identitatem cum omnipotentia*; Perez I, S. 91b.

Vielmehr sind es drei Momente mit einer *prioritas ordinis* im oben ausgeführten Sinn: Die *scientia media* ist *ordine propinquitatis ad primum* früher (i.e.: näher an der göttlichen Essenz), als die göttliche Willensentscheidung, beide zusammen aber *prior in subsistendi consequentia* gegenüber ihrer gemeinsamen Gleichzeitigkeit in der *scientia visionis*, die somit eine *tertia formalitas* ausmacht (und somit also skotistisch gesprochen formal distinkt von ihnen ist).<sup>25</sup> Die der *scientia visionis* eigene Formalität besteht in ebendieser *Simultaneität* von Dekret und *scientia media*, denn die Simultaneität ist wie ein Verhältnis (bzw. eine Verbindung, ein Vergleich, eine Relation), die unteilbar existiert und dabei die Extrema berührt,<sup>26</sup> von diesen aber, insofern sie voneinander trennbar sind, verschieden ist.<sup>27</sup> In *sich* ist diese Simultaneität aber unteilbar, wie ein zwei verschiedene Dinge vergleichender intentionaler Akt, sodaß das Ganze nicht wie ein aufgelöstes Reisigbündel (*scopae dissolutae*) auseinanderfällt. Als solches bildet also das Ganze der drei Abfolgемomente eine „*entitas modalis*“ (und zwar im Sinne eines *modus intrinsecus*), wie z.B. auch die Vereinigung der *anima rationalis* mit ihrem Körper (die ja ebenfalls voneinander trennbar sind und sein müssen). Eine solche modale Entität kann nicht (z.B.) mit der Seele und dem Körper zusammenbestehen, ohne ihnen die Denomination des Geeintseins mitzuteilen.<sup>28</sup> Dasselbe gilt für das Zusammenbestehen der eucharistischen Akzidenzien mit der göttlichen Substanz, und für die Bewegung als *medium* zwischen *agens* und *terminus*; selbiges gilt auch für die Propositionen *per se* und die Terme, aus denen sie bestehen und bekannt sind. Jeweils kann diese Modalentität auch ohne anderes bestehen, nicht aber mit ihnen ohne die Denomination des Geeintseins herzustellen.<sup>29</sup>

Ein *modus extrinsecus* wäre dies, wenn es sich um eine bloß mentale Konjunktion handelte. Für diese haben einige (denen Perez sich anschließt) behauptet, eine *relatio praedicamentalis* bestehe auch dann noch fort, wenn der geschaffene Beobachter wegfalle, denn sie bestehe dann zumindest *fundamentaliter* im alles zusammenschauenden Verstande Gottes fort (nach einigen gilt dies auch für intrinsische Modi).<sup>30</sup> Dasselbe behauptet dann übrigens auch Leibniz.<sup>31</sup>

Diese Reflexionen mögen als Beispiel für perezianische Ontologie dienen, in der ja Modalitäten eine große Rolle spielen, wie wir schon mehrfach gesehen haben.

Die wichtigste Frage bei der inneren logischen Ordnung der Prädefinition ist also die, ob es sich um eine *praedefinitio „in actu primo“* handelt, d.h. ob durch die *scientia media* aus sich heraus wirksam (*efficax*) eine Handlung bestimmt werden kann, die *scientia media* also *causa in actu primo* werden kann, oder nicht. Dabei handelt es sich nicht um das in einem früheren

<sup>25</sup> Perez I, S. 344b.

<sup>26</sup> [...] *aliquid, quod existens indivisibile attingit extrema*; Perez I, S. 345a.

<sup>27</sup> [...] *quid distinctum ab extremis ad invicem mutuo separabilibus*; Perez I, S. 345a.

<sup>28</sup> [*Entitas modalis*] *non potest simul existere cum anima et corpore quin tribuat denominationem uniti*; Perez I, S. 345a.

<sup>29</sup> Ähnlich ist für Esparza die hypostatische Union ein *modus distinctus* von *verbum et carum*, die miteinander koexistieren und von ihrer Einheit (*unio*) separierbar sind. Esparza (1655) S. 174f.

<sup>30</sup> Perez I, S. 345a/b. [...] *respondebunt, saltem fundamentaliter semper existere, quatenus omnia existent in mente divina cognoscente quamlibet combinationem et multitudinem rerum per actum indivisibilem*. Perez I, S. 345a.

<sup>31</sup> So z.B. die Relationen von Raum und Zeit (als *unio superaddita*, wie bei Perez): *Itaque realitas corporum, spatii, motus, temporis videtur in eo consistere, ut sint phaenomena Dei, seu obiectum scientiae visionis*. So an Des Bosses, GP II, S. 435, vgl. auch S. 435. Man beachte, daß es in der *scientia simplicis intelligentiae* von möglichen Welten offenbar keinen Raum und keine Zeit gibt. Martin (1949) S. 95f.

Kapitel thematisierte einfache Verhältnis von *scientia media* und freier Handlung, bei der noch keine Kausalität vorliegt, sondern um deren Verhältnis unter Bedingungen der Prädefinition, d.h. bei instrumenteller Verwendung der *scientia media* für die Vorherbestimmung. Für eine *praedefinitio in actu primo* tritt Suarez ein, der allerdings zugibt, daß dadurch die Freiheit in gewisser Weise beeinträchtigt wird.<sup>32</sup> Dagegen aber wendet sich aus ebendiesem Grund Pedro Hurtado de Mendoza, Perez' Lehrer, sowie Perez selbst. Ruiz de Montoya folgt nicht nur Suarez, sondern nimmt eine solche Kausalität *in actu primo* sogar für Sünden an. Dabei sind die, die es mit Ruiz halten, dann noch uneins darüber, ob es auch dann bei der Gnadenmitteilung bleibe, wenn ein Blick auf die *scientia media* ergebe, daß die Gnade unwirksam sei, es also unter diesen Bedingungen zur Sünde kommen müsse; einige nehmen eine solche Gnadenmitteilung ausschließlich für eine positive *scientia media* an; andere aber für beide Fälle.<sup>33</sup>

Ersteres ermöglicht freilich eine gewisse Ökonomie der Weltplanung: So braucht Gott nach Suarez gar nicht dafür zu sorgen, daß jemand von der Verkündigung erreicht wird, wenn er vorhersieht, daß dieser sich ohnehin nicht bekehren würde.<sup>34</sup>

Der Kongruismus geht von einer Prädefinition *in actu primo* aus; d.h. Gott sucht sich in der *scientia media* die Mittel, um die Prädefinition unfehlbar durchzusetzen. Dabei wird die *scientia media* in gewisser Weise kausal und direkt eingesetzt. Die *reprobati* erhalten von vorneherein eine *gratia incongrua*.

Dagegen leugnet Lessius den Unterschied von *gratia congrua* und *incongrua*, weil seiner Meinung nach alle dieselbe Gnade bekommen—also gewissermaßen nach einem „Gießkannenprinzip“.<sup>35</sup> Ein auch Leibniz bekanntes Problem ergibt sich daraus, daß Gott denen, die trotz der Gnade sündigen, beim Gieskannenprinzip dennoch die Gnade gibt (s.o.) und damit ihre Sünden vergrößert.<sup>36</sup> Leibniz selbst verpflichtet Gott gleichwohl auf dieses Prinzip, da er sich andernfalls strafbar machte.<sup>37</sup> Die von Lessius, Molina und Ripalda vertretene Auffassung, erst der Mensch mache die Gnade wirksam, wird von Bellarmin bestritten und von Suarez dahingehend differenziert, daß dies im *ordo executionis*, d.h. bei der tatsächlichen Hervorbringung des Aktes zwar richtig ist, aber im *ordo intentionis*, d.h. bei der vorgängigen göttlichen Planung, falsch.<sup>38</sup> Für die Thomisten wäre diese

<sup>32</sup> [...] *concedat minui aliquo modo libertatem ut constat*; Perez I, S. 347a.

<sup>33</sup> Perez I, S. 347a.

<sup>34</sup> Craig (1988) S. 219.

<sup>35</sup> Le Bachelet (1931) I, S. 46f. ud S. 148.

<sup>36</sup> Leibniz GP VI, S. 124f. (*Theodizee* § 40).

<sup>37</sup> Leibniz GP VI, S. 166f. (*Theodizee* § 115).

<sup>38</sup> Vgl. Schneemann (1880) S. 112.

Behauptung wohl in beiden *ordines* falsch; auch im *ordo executionis* geht ja ihrer Meinung nach Gott kausal voran.

Perez bevorzugt wie Lessius den indirekten Weg einer konkomitanten Kausalität und d.h. eine Prädefinition *in actu secundo*. Bei einer solchen Annahme macht sich aber die göttliche Prädefinition in gewisser Weise abwartend von der menschlichen Handlung *abhängig*; die im voraus gegebene Gnade wird wirksam erst in der Voraussicht ihres guten Gebrauchs.<sup>39</sup>

Perez verwendet auch viel Anstrengung darauf,<sup>40</sup> zu zeigen, daß bei einer Prädefinition *in actu primo* der Mensch nur noch eine *sempierna libertas* hätte. Er würde sich dann aber z.B. nicht mehr von Christus und den Seligen unterscheiden, die aber eine *sempierna libertas*, d.h. eine Unmöglichkeit, zu sündigen, nur aufgrund der hypostatischen Union bzw. der *visio beatifica* haben, nicht etwa aufgrund einer davon absehbenden Prädefinition *in actu primo*, in der die *scientia media* zur vorhergehenden Ursache gemacht würde.<sup>41</sup>

Einige nun haben gegen die Prädefinition *in actu secundo* eingewendet, daß die Einrichtung einer *hypothesis supernaturalis* dann keine besondere Wohltat Gottes (*beneficium speciale*) mehr sein könne, da sie ja nicht mehr konstitutiv wirksam wird, sondern nur, weil *wir* sie als konkomitante wirksam werden lassen. Wenn das also erst *unsere* Leistung ist, brauchen wir Gott nicht mehr dankbar dafür zu sein. Perez meint allerdings, daß es nicht zum Wesen einer Wohltat gehört, daß sie selbst der Effekt eines frei verfügbaren Willens (hier: Gottes) ist; es reicht, daß sie notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für einen möglichen von ihr verschiedenen guten Effekt ist.<sup>42</sup> Die Liebe nämlich, mit der ich jemanden liebe, der es nicht verdient, ist auch eine solche Wohltat; und dennoch besteht hier kein Effekt dieser Liebe, d.h. keine entsprechende Antwort.<sup>43</sup> Ebenso braucht auch die Gnadenhilfe (*auxilium*) Gottes keine Antwort (was den Charakter des Benefiziums ja gerade erhöht, wie wir sehen werden). Sie ist schon in sich

<sup>39</sup> Für Lessius vgl. Le Bachelet (1931) I, S. 100-102: [...] *numerus salvandorum non est certus Deo ex nuda praedefinitione suae voluntatis, sed ex praescientia perseverantiae*. Bellarmin wendet dagegen brieflich ein, daß es dann nur eine Präsenz, aber keine Prädestination gäbe; die *praedestinatio ad gloriam* vertritt er aber selbst auch *in actu secundo*. Ebenda S. 53f.

<sup>40</sup> Perez bemüht sich, dies in vielen Analysen möglichst klar zu machen (*placet praecipuum controversiae punctum clare et distincte proponere*; I, S. 247b) und hat damit offenbar einige Diskussionen in Gang gebracht (I, S. 349a).

<sup>41</sup> Perez I, S. 348a-352a. Das kann hier nicht ausgeführt werden.

<sup>42</sup> Perez I, S. 91b.

<sup>43</sup> [...] *nullo modo obstat rationi beneficii et liberalitatis* [...] *sufficit si non possit sine illa existere; amor enim, quo aliquem valde amo, cum tamen non deberem amare (quia ille non est dignus tanto amore, neque habet ius ad illum, sed meram capacitatem) donum est et beneficium erga ipsum, et tamen non est effectus amoris; ergo licet operatio bona non sit effectus praedeterminationis divinae tanquam constitutivae potentiae* [...] *erit beneficium*. Perez I, S. 91b.

eine Wohltat. Anders verhielte es sich, wenn es ein *auxilium congruum* wäre, das ja so eingerichtet wird, daß es auf jeden Fall Antwort findet. Dies erfüllt seinen Zweck ja nur, wenn es Erfolg hat; erst dann ist auch Wohltat. Ist der Effekt aber davon zu unterscheiden, dann wird er zu einem *zusätzlichen* Erfolg und zu einer zusätzlichen Wohltat Gottes. Der erwähnte doppelte Wille Gottes wird dann zur doppelten Liebe: Der eine Wille liebt durch die *scientia simplicis intelligentiae* die „aktive“ Gnadenhilfe selbst, der andere liebt überdies durch die *scientia media* unseren guten Willen.<sup>44</sup>

Weil es sich aber bei der Wohltat nicht um einen *Effekt* des wohlwollenden Willens handelt, kann auch die mögliche *Sünde* darunter begriffen werden. Die Gnade bleibt eine Wohltat, auch wenn der Empfänger sich ihr verweigert, der Effekt also eine Sünde ist.

Gottes Wille ist also auch bei der Sünde derselbe. Es gibt nämlich nicht noch einen anderen Willen, mit dem Gott unsere Sünde wollen könnte. Der Unterschied liegt nicht in Gott, sondern im Menschen. Die Sünde ist ja kein *ens reale*, das aus Gott hervorginge; sie ist nur das vorhergesehene, freie, wenn auch privative Werk des Menschen (nicht Gottes). Auch wenn daher die Gnade nicht kongruent eingerichtet ist, es also zu einem unglücklichen Ausgang (*infelix eventus*) kommt, bleibt diese Gnade dennoch ein *beneficium* eines wohlwollenden Gottes.<sup>45</sup>

Das gilt um so mehr, wenn Gott einen glücklichen Ausgang vorhersieht: Dann wird sein begnadender Wille, weil er darauf ohnehin abzielt, dadurch sogar motiviert und ist um so eher „wohlwollend“ zu nennen.<sup>46</sup> Diese Kongruenz steht aber nicht von vorneherein fest, wie die „Kongruisten“ behaupten. Wenn alles schon vorher geplant wäre, könnte der göttliche Wille angesichts einer Sünde nicht mehr wohlwollend genannt werden: Er hätte sie ja geplant.

Wenn Gott aber aufgrund der *scientia media*, auch nach Perez, seine Gnade kongruent einrichten *kann*, heißt das dann nicht, daß sich die *scientia media* als physisches Instrument verhält, mit Hilfe dessen Gott prädefiniert? Andernfalls wäre es ja auch sinnlos, um eine effiziente Gnade zu beten; denn was für einen Sinn sollte es haben, Gott um etwas zu bitten, was er gar nicht effizient (über die *scientia media*) bewirken kann?<sup>47</sup> Ebenso *bewirkt* Gott durch seine Offenbarung eines *scientia-media*-Satzes an David—nämlich:

<sup>44</sup> [...] *duplex voluntas, quarum una amat et causat ipsum auxilium activum, altera amat nostram volitionem bonam*; Perez I, S. 91bf.

<sup>45</sup> Perez I, S. 92a.

<sup>46</sup> [...] *nam ratione huius virtutis intellectivae voluntas causativa auxilii activi est parata et propensa ut coniungatur cum scientia de felici eventu et cum praedefinitione ipsius; quare haec voluntas multo magis est benevola*. Perez I, S. 92a.

<sup>47</sup> [...] *scientia media saepe se tenere ex parte potentiae physicae, et esse priorem in ordine executionis: saepe enim Deus dat gratiam activam, quia scit futuram esse efficacem, aliter eam non daturus; saepe enim dat potius hanc gratiam activam, quam illam, quia nos petimus efficacem: si autem non posset hoc accidere, frustra nos peteremus a Deo connexionem et gratiam efficacem*. Obiectio bei Perez I, S. 95b.

daß die Kegiliten ihn bei seinem Bleiben verraten würden—dessen Flucht.<sup>48</sup> Er hätte ja einen anderen *scientia-media*-Satz offenbaren können, und dann hätte David anderes getan; also ist die *scientia media* hier *wirksam*.<sup>49</sup> Leibniz, der diese Stelle ebenfalls diskutiert, weist darauf hin, daß es sich dann (in seinem Sinne) um eine andere Welt handelte.<sup>50</sup> Gott hätte also sozusagen durch die Verwendung der *scientia media* sogar eine andere Welt bewirkt.

Perez seinerseits antwortet auf diesen Einwand, daß bei einer aufgrund der *scientia media* mitgeteilten Gnade der Effekt immer nur mit einer *necessitas vaga* eintrete; freilich gerade dann mit hoher Sicherheit, wenn wir darum gebetet haben. Gott hat aber allenfalls die schon erwähnte Möglichkeit, sich mit einer wachsenden Gnadenakkumulation durchzusetzen.<sup>51</sup> Diese Minderung unserer Freiheit durch die Wirksamkeit Gottes ist also nur eine Folge unseres Gebetes und der Gnadenakkumulation, nicht der *scientia media*, die darum auch nicht zur Ursache wird. Die Gnadenakkumulation ist insofern auch ein Gegenmodell zur kongruistischen *praedefinitio ex se (et per scientiam mediam) efficax*. Letztere erreicht ihren Erfolg punktgenau, die Gnadenakkumulation nur *vage*: *Irgendwann* stimmt der Mensch unfehlbar zu.

Für Perez *folgt* also die *scientia media* dem Willen Gottes, eine Gnade zu geben, oder auch: einen Menschen zu erschaffen. Andernfalls könnte er z.B. auch voraussehen, daß ein Mensch um seine Nichtexistenz betet, und darum gar keinen Willen entwickeln, ihn zu erschaffen. Das ist aber nach Perez absurd, weil mit der Verhinderung seiner Existenz der Mensch ja auch die Möglichkeit seines Gebetes verhindert, das für diese Verhinderung doch gerade ursächlich sein sollte.<sup>52</sup> Tatsächlich aber setzt der göttliche Willensakt zur Erschaffung dieses Menschen die *scientia media* ebensowenig voraus, wie die Gnadenzuteilung. Wohl aber setzt die—erst das Resultat darstellende—Prädefinition die *scientia media* und das in ihr enthaltene Gebet (um Gnade) voraus. Selbst dieses Gebet in der *scientia media* und die Prädefinition sind aber nicht *per se* Ursachen für den Erfolg des Gnadenaktes, sondern nur gemeinsam und konkomitant mit unserer tatsächlichen Handlung.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Gemeint ist die auch von Leibniz GP VI, S. 124-127 (*Theodizee* §§ 40ff.) diskutierte Stelle 1. Samuel 23, 10-13. Vgl. auch Grua S. 310.

<sup>49</sup> Perez I, S. 96a.

<sup>50</sup> Leibniz GP VI, S. 124-127 (*Theodizee* §§ 40ff.). Diese Stelle ist auch als Beleg für die Wahrheit kontrafaktischer Zusammenhänge eingesetzt worden. (Kontrafaktisch ist der Zusammenhang, weil David ja auf seine Offenbarung hin die Flucht ergeift.) Für die Dominikaner reicht es aber, daß der in dieser Offenbarung enthaltene kontrafaktische Zusammenhang *wahrscheinlich* wahr ist; mehr brauche also auch von Gott nicht offenbart zu sein. Vgl. Adams (1972) S. 111.

<sup>51</sup> Perez I, S. 96a; vgl. unser Kapitel zur Willensfreiheit. Hier ersetzt also eine Art statistischer Notwendigkeit die *scientia media*.

<sup>52</sup> [...] *hoc autem est absurdum; quia eo ipso, quod impediret libere homo existeret*; Perez I, S. 96a.

<sup>53</sup> [...] *neque talis petitio neque praedefinitio sunt per se causa auxilii activi, sed sunt concomitantes nostram operationem liberam*; Perez I, S. 96a. Hierzu auch Haunold (1678) S. 77b; er ist allerdings im allgemeinen nicht zufrieden mit der *ratio pereziana*.

Auch im Falle Davids und der Kegiliten tritt nicht schlechterdings unfehlbar die Wirkung ein. Man muß bei dieser Offenbarung *subtiliter* zwei Teile unterscheiden: Der erste Teil spricht von den Verhältnissen (*hypothesis*), wie sie ohne Offenbarung gewesen wären und von dem geoffenbarten Effekt (sc. des Verrates). Der zweite Teil ist die *hypothesis einschließlich* der Offenbarung. Nur der erste Teil bewegt den Menschen dazu, die entsprechende *hypothesis* (für den zweiten Teil) zu setzen. Und das geschieht immer nur mit *certitudo moralis*. Unfehlbare Sicherheit gibt es erst im zweiten Teil, der die endgültige Tat bei geschehener Offenbarung schon enthält. Die Offenbarung bewirkt dann nur noch, daß das unfehlbare Resultat (die Flucht Davids) mit *Freude* getan wird.<sup>54</sup>

Perez kennt noch einen komplizierten Problemfall: Angenommen, ein gerechter Mensch steht am Ende seines Lebens vor der Situation, daß er als letzten Akt seines Lebens nur noch die Wahl zwischen drei einander entgegengesetzten Möglichkeiten hat: 1. einen Akt der Liebe, 2. eine Todsünde, 3. eine läßliche Sünde, mit der er aber die Todsünde vermeiden kann. Wie kann Gott ihn zur letzten dieser Möglichkeiten prädefinieren? Zwar ist nach Augustin jede Vermeidung einer Sünde eine Gnade Gottes,<sup>55</sup> hier aber macht die Vermeidung der Todsünde die läßliche Sünde noch nicht zu einem *beneficium speciale* (immerhin bestand ja auch noch die Möglichkeit Nr. 1). Da Gott aber keine Sünden prädefinieren kann (das wäre doppelte Prädestination), gibt es hier nur die Möglichkeit einer Prädefinition, die auf einem doppelten, gestuften Vorherwissen beruht: a) Gott sieht durch die *scientia visionis*, daß die Todsünde nicht gewählt wird; b) Gott sieht durch die *scientia media disiunctiva*, daß entweder die erste oder die dritte Möglichkeit gewählt wird.<sup>56</sup> Dies ist dann der Fall einer *praedefinitio disiunctiva*. Die entsprechende *scientia media disiunctiva* ist aus der Tatsache ihres bestimmten Wahrheitswertes abzuleiten, und geht in *subsistendi consequentia* voran, wie auch die „vulgäre“ *scientia media*.<sup>57</sup>

Wenn nun aber nur bei Voraussicht des guten Gebrauches der Gnade diese auch wirklich wirksam wird, unterliegt dann nicht die Gnade unserer Freiheit, und ist dies nicht zumindest ein Semipelagianismus? Manche meinen hier, daß die Gnade dem Menschen überhaupt nur zuteil wird, wenn ihr guter Gebrauch vorherzusehen ist. Das gilt für einige sogar nicht nur hinsichtlich

<sup>54</sup> [...] *non movetur ad ponendam hypothesim, sed ad ponendam cum gaudio seu gaudium de futuritione*; Perez I, S. 96b.

<sup>55</sup> [Augustinus:] *Quaecumque peccata non fecit, gratia Dei sunt*. Perez I, S. 97a.

<sup>56</sup> [...] *et hoc videt Deus duplici scientia, altera visionis, altera media disiunctiva, qua dicit: „si ponatur haec hypothesis, homo non peccabit mortaliter, sed vel peccabit venialiter, vel exercebit actum charitatis disiunctive.“* Perez I, S. 97b.

<sup>57</sup> [...] *scientia media vulgaris non disiuncta*; Perez I, S. 97b.



der Gnade, sondern auch der Existenz: Antonius existiert nur, wenn seine Annahme der Gnade vorauszusehen ist.<sup>58</sup>

Für Perez ist diese Abhängigkeit der Gnade von unserer Freiheit nur eine *in genere causae finalis*, nicht aber eine *in genere causae meritoriae*. Letztere gibt es nur im *status absolutus*, denn nur die tatsächlich existierende Tat ist verdienstvoll. *In genere causae finalis* kann auch die bloß vorhergewußte Tat wirksam werden. Auch ohne unsere Existenz bietet das Wissen Gottes ihm ein Motiv für sein Tun; *in genere causae finalis* kann Späteres zur Ursache für Früheres werden.<sup>59</sup> Das bedeutet aber nicht, daß der Mensch durch seine vorhergewußte Wahl über die Existenz der Gnade verfügt.<sup>60</sup> Vielmehr muß man auch hier mit den Kategorien von Koinzidenz und Konkomitanz arbeiten: Wenn ich z.B. die Wahl treffe, die Erde umzugraben, und Gott *konkomitant* dazu an ebendieser Stelle einen Schatz versteckt, dann werde ich diesen Schatz nicht deshalb finden, weil ich dieses Finden gewählt habe.<sup>61</sup>

Ist das Auffinden des Schatzes ein klassisches Beispiel für den Zufall, dann stellt sich die Frage, ob hier die Gnade nicht so äußerlich wird, daß sie gegenüber dem menschlichen Tun ganz zufällig wird. Perez bejaht das ausdrücklich.<sup>62</sup> Der antireformatorischen Trennung von Natur und Gnade entspricht analog auch die Wendung gegen die *praemotio physica*, die die natürlichen Fähigkeiten zu leugnen scheint, indem sie es für notwendig hält, diese jeweils noch von Gott konstituieren zu lassen. Jansenius ist in diesem Sinne nur konsequent, wenn er entsprechend eine *gratia sufficiens* überhaupt leugnet. (Die Gnade ist entweder *efficax* oder gar nichts). Tatsächlich aber setzt z.B. die Gnade des Glaubens das natürliche Hören der Glaubensbotschaft voraus, und damit die Umstände der *scientia media*.<sup>63</sup> Die *hypothesis* der *scientia media* tritt gewissermaßen an die Stelle der Natur.

Gleichzeitig überbrückt die *scientia media* den Bruch zwischen Natur und Gnade, insofern sie Gott die natürlichen Handlungen des Menschen als Grund für die Gnadenwahl vorstellig macht. Sie kann auch—eine weitere Funktion—*causa auxiliorum* sein, insofern sie die Koordinierung und Planung äußerlicher Vorbedingungen ermöglicht (damit Gott z.B. nicht irrtümlich jemandem eine Gnade gibt, der noch gar nicht geboren ist).

Die *scientia media* liefert so Bestimmungsgründe für die göttlichen Entscheidungen. Sie beeinflusst aber nach Perez seine Wahl nicht in der Hinsicht, daß er die Gnade nur gibt, wenn er sie als wirksam erkennt; er kann die Gnade also auch geben, wenn er weiß, daß sie nicht angenommen wird. Denkbar ist nur, daß durch die *scientia media* im Falle der Annahme der Gnade noch zusätzliche (äußere) Gnaden gewährt werden; dies kann dann

<sup>58</sup> Perez I, S. 360a.

<sup>59</sup> Perez I, S. 360a; die Unterscheidung hat Perez von Thomas, *Summa Theologica* I, 23, 5c.

<sup>60</sup> [...] *dominium circa existentiam auxilii*; Perez I, S. 360b.

<sup>61</sup> [...] *veluti si concomitanter ad meam electionem effodiendi terram, Deus vellet sub illa thesaurum collocare, ut, si vellem effodere terram, eum invenirem, non est dicendum, mihi accidere inventionem thesauri tanquam eligenti ipsam*. Perez I, S. 360b.

<sup>62</sup> [...] *tanquam fortunate*; Perez I, S. 360b.

<sup>63</sup> Perez I, S. 95a/b.

auch in einer *scientia media reflexa* formuliert sein: „Wenn ich sehe, daß Petrus die Gnade annimmt, werde ich ihm gute Eltern geben.“ Die guten Eltern als äußere Gnade bewirken aber nicht die Annahme der ersten Gnade. Petrus als *causa proxima* bleibt dadurch völlig unverändert. Insofern ist auch die *scientia media*, aufgrund derer die Eltern ausgewählt werden, nicht die Ursache der Wirksamkeit der ersten (inneren) Gnade. Sie impliziert auf diese Weise jedenfalls aber eine zunehmende Vernetzung des göttlichen Denkens bei der Weltplanung, die, wie wir später sehen werden, sogar weltgeschichtliche Dimensionen annimmt.<sup>64</sup>

Hier könnte man noch die Frage stellen, ob Maßnahmen wie ein Elterntausch nicht meine Identität berühren müssen, ob also die *scientia media* dann wirklich immer noch von demselben Objekt, derselben *causa proxima* redet. Für Leibniz wäre dies klarerweise nicht der Fall; was für Perez nur „nachträgliche“ Belohnung ist, macht für ihn die Identität der Person mit aus. Es gibt für Leibniz im Grunde nur eine einzige *scientia media* für jede Person: die *notio completa* (auf die allerdings auch Perez zusteuert, wie wir gesehen haben).<sup>65</sup> Aber selbst für Kripke berührt der Elterntausch ausdrücklich die Identität von Namensträgern: Wenn Königin Elisabeth *ceteris paribus* die Tochter von Mr. und Mrs. Truman gewesen wäre, dann wäre sie nicht mehr Königin Elisabeth.<sup>66</sup> Ursprung ist ein wesentliches Identifikationskriterium.<sup>67</sup>

Ebenso ist es für Peter Geach<sup>68</sup> sinnlos, die Identität eines Menschen von seiner Zeugung durch bestimmte Eltern trennen zu wollen (auch die Neugeburt durch eine Bekehrung ist eine derselben Person und trennt insofern nicht von den natürlichen Eltern).<sup>69</sup> Perez hat sich hier aus spekulativen Gründen etwas vom lebensweltlichen Verständnis entfernt; aber es bedeutete ja auch keine große Schwierigkeit für ihn, sich mit dem Erzengel Michael zu identifizieren ... Vielleicht läßt sich aber auch dieses Problem mit dem Begriff der moralischen Identität lösen, der Schwächeres meint als numerische Identität, und Stärkeres, als spezifische, und insofern mit dem *principium identitatis indiscernibilium* in Konflikt geraten kann.<sup>70</sup>

Gegen Perez' Beispiel wird ja auch in der Tat eingewendet: Wenn die *scientia media* Ursache meiner Eltern sei, dann doch wohl auch meiner Handlungen—gemäß dem Axiom: *quod est causa causae, etiam est causa causati*. So gesehen handelte es sich doch um eine *praedefinitio in actu primo*. Perez meint dagegen, daß ja gerade auch die Ursache meines Vaters nicht mein Vater sei, sondern eine Ursache in einem ganz anderen Sinn; ebenso verhalte es sich auch mit *scientia media*:<sup>71</sup> Für die Existenz der Handlung ist sie *causa sine qua non*, für die Existenz Petri und ihr besonderes

<sup>64</sup> Perez I, S. 361a.

<sup>65</sup> Das hängt auch zusammen mit dem *ordo decretorum* und dem Totaldekret, das wir weiter unten behandeln.

<sup>66</sup> Kripke (1981) S. 129f.

<sup>67</sup> Dies steht allerdings auch im Zusammenhang mit einem bestimmten Anticartesianismus Kripkes, der, anders als Descartes, aber auch anders als die Lehre vom Körperpool (s.u.), die Identität der Seele nicht von der des Körpers abkoppeln will. Kripke (1981) S. 177.

<sup>68</sup> Geach (1982) S. 53.

<sup>69</sup> Ebenda S. 57.

<sup>70</sup> Vgl. unser Kapitel zur Konditionallogik und Knebel (1994).

<sup>71</sup> [...] *alioquin quidquid est causa mei patris esset meus Pater*; Perez I, S. 361a.

Zustandekommen nicht.<sup>72</sup> Die Verursachung der Existenz Petri ist andererseits zwar unweigerlich beschlossen, aber noch nicht, durch welche Ursache sie eintritt. Daher ist keine der möglichen Ursachen eine *causa simpliciter*: Wenn jemand mich durch einen Stich ins Herz töten will, und ich unter der als unweigerlich angenommenen Voraussetzung, durch einen Stich getötet zu werden, diesen ablenke, sodaß er nicht ins Herz geht, und ich langsamer sterbe (und noch eine Beichte ablegen kann), dann bin ich nicht *causa simpliciter* für meinen Tod und auch nicht verantwortlich für ihn. Oder: Wenn meine Heilung von einer Krankheit durch Gott beschlossen ist, er sich aber nicht festgelegt hat, durch welches Medikament im besonderen (*medicamentum in individuo*), sondern nur im allgemeinen (*in specie/genere*) und als nicht-indifferent gegenüber der Existenz irgendeines Medikaments,<sup>73</sup> dann findet der Effekt gemäß der Intention statt, aber ohne Festlegung auf die Ursache; der Effekt ist hier wie bei der *scientia media* indifferent gegen seine Ursache.<sup>74</sup>

In jedem Fall aber geht dieser *scientia media* der guten Tat Peters bereits das Dekret zur Gnadenmitteilung voraus. Es bleibt gegenüber der *scientia media* und der darin vorhergesehenen tatsächlichen oder konditionalen Einwilligung unsererseits völlig unabhängig, ist aber deshalb auch als solches noch nicht wirksam.

Das wird von Perez zum Teil auf höchst komplizierten Wegen<sup>75</sup> nachgewiesen. In diesen Zusammenhang gehört auch wiederum Perez' Ablehnung der *scientia media reflexa*. Diese ist ja im Grunde eine Variante der *praedefinitio in actu primo*: Ohne die *scientia media reflexa* bliebe Gott nur die Ratifizierung der durch die *scientia media directa* hergestellten Prädefinition. Wenn letztere eine zukünftige Annahme der Gnade diagnostiziert, kann Gott sich nicht mehr anders entscheiden. Will er dies, müßte er sein Dekret zunächst unter Vorbehalt stellen. Dies geschieht durch die *scientia media reflexa*, die bereits vor der *scientia media* von der Wirksamkeit sagt: Wenn ich (Gott) diese *scientia media efficaciae* habe, dann werde ich diese Gnadenmitteilung dekretieren (oder auch nicht). Diese ist unabhängig von unserer Willensentscheidung, da diese nur in der *scientia media efficaciae* enthalten ist, die für die *scientia media reflexa* ihrerseits nur die *hypothesis* bildet. In der *scientia media reflexa* ist also unsere Entscheidung nur als hypothetische, noch unbestimmte, enthalten. Die *scientia media reflexa* ist also schon festgelegt, bevor wir uns festgelegt haben. Das

<sup>72</sup> Seine Eltern sind dabei nicht *causa simpliciter*, da sie ja auswechselbar sind; Perez I, S. 361a/b.

<sup>73</sup> Perez I, S. 361b.

<sup>74</sup> *Effectus vi intentionis, sine determinatione causae*; Perez I, S. 361b.

<sup>75</sup> Vgl. z.B. Perez I, S. 349f., S. 191 und S. 354. Diese recht mühsamen Quaestiones können und sollen hier nicht referiert werden.

entsprechende Gnaden-Dekret funktionierte dann aber im Modus der *scientia media reflexa*: *Si habuero talem scientiam mediam, praedestinabo Petrum*. Insofern wäre die *scientia media (directa)* nicht vorgängig, sondern setzte ein Dekret im Modus der *scientia media reflexa* bereits voraus.<sup>76</sup>

Die *scientia media reflexa* ist also in gewisser Weise auch eine Alternative zum Kongruismus, für den eine *praedefinitio absoluta in actu primo* wirksam und bei der die *scientia media causa* und *conditio sine qua non* ist, was Perez ja ebenfalls ablehnt. Die *scientia media reflexa* zieht sich aber, anders als der Kongruismus, um eine Stufe hinter solch einen gewaltsam-direkten Gebrauch der *scientia media* zurück.

Für Perez jedoch sind beide Formen inakzeptabel; die Sicherung der Freiheit des Menschen ist für ihn vorrangig; Gott muß unsere Entscheidung abwarten.

Gleichwohl setzt Gott seine Prädefinitionsabsicht (sofern sie die *scientia media* von der Entscheidung des Menschen einschließt) durch. Hinsichtlich dieser Durchsetzung kann man nun fragen, ob die menschliche Freiheit dadurch nicht doch ebenso beseitigt wird, wie bei den Thomisten nach Meinung der Jesuiten. Das (die *scientia media* einschließende) prädefinierende Dekret bekäme dann syllogistische Unvermeidbarkeit:

*Si Deus habuerit tale decretum, existet carentia furti.*

*Deus habet tale decretum.*

*Ergo furtum non existit.*

Der Major ist als Konditional eine notwendige Wahrheit, denn anders als die *futuritio* der *scientia media* ist die *futuritio* des Dekretes nicht kontingent, sondern eine *sempiterna veritas*; anders als bei der *scientia media* ist nämlich das Eintreten des Gegenteils inkompossibel mit dem Dekret.<sup>77</sup> Die *conclusio* ist nach den Regeln des Aristoteles eine notwendige Folge.<sup>78</sup> Das im Major angenommene Dekret geht also offenbar dem Willen des Menschen voraus und ist für ihn unvermeidbar.<sup>79</sup>

Aber: Wenn das Ergebnis auch notwendig ist, so bleibt es nach Perez doch in der Macht des Menschen *wie* und aus welchem Grund es zu diesem Ergebnis kommt. Der Mensch bleibt *via scientia media* Mitgestalter des prädefinierenden Dekrets.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Perez I, S. 350a-351a. Gott könnte dann das ganze auch noch einmal reflexiv unter den Vorbehalt stellen: *Nisi forte per aliam voluntatem mihi placuerit negare auxilium pro eventu inefficaciae*. Perez I, S. 359bf.; vgl. auch S. 349a/b.

<sup>77</sup> Ein indifferentes Dekret wäre eine *causa remota „permissiva“*. Perez I, S. 356b.

<sup>78</sup> [...] *ubi medium syllogismi necessario inest extremis, conclusionem esse necessariam*; Perez I, S. 352a.

<sup>79</sup> Ebenda.

<sup>80</sup> Ebenda.

Hierin ist den Jesuiten auch ein Teil der Skotisten gefolgt. Einige von ihnen behaupten zwar, die Prädefinition sei unmittelbar, und unabhängig von einer *scientia media* eine *causa proxima infallibilis*, oder impliziere eine solche doch zumindest. Die Prädefinition hätte dann eine „absolute Verbindung“ (*connexio absoluta*) mit dem prädefinierenden Akt.

Andere aber nehmen wie die Jesuiten an, daß die Prädefinition durch die *scientia media* reguliert werde.<sup>81</sup> Perez würde hier noch differenzieren: Nicht das Dekret ist von der *scientia media* abhängig, sondern die *Verbindung* des Dekretes mit der Gnadenhilfe (*auxilium*); d.h. die Abhängigkeit besteht bei der Verursachung unseres Aktes, nicht bei der Setzung des Dekretes.<sup>82</sup>

Die Gewißheit der *scientia media* unter Bedingungen der Prädefinition hängt davon ab, unter welcher Art von *hypothesis* sie ihr Objekt betrachtet. Zwei Arten sind hier möglich:

a) die *hypothesis integra*:

Diese enthält die *causa proxima* und die *causae remotae* der (demgegenüber gleich wohl indifferenten) Wahl.<sup>83</sup> Die entsprechende Überlegung Gottes für den Fall eines unterlassenen Diebstahls Petri lautet dann so: *Si ego darem Petro talem potentiam proximam, eamque potentiam producerem per decretum et causas indifferentes ex se ad furtum et omissionem furti, Petrus omitteret furtum.*

b) die *hypothesis proxima*:

Diese enthält nur die *causa proxima*; die *causa remota* gehört nicht essentiell dazu. An die Stelle der *causa remota* kann aber eine andere *conditio* treten, die dann zur *causa proxima* gehört: Man kann sich z.B. den Fall denken, daß ich mich anläßlich der Predigt des Petrus bekehre—aber nicht, weil die Intentionen des Petrus mich getroffen hätten, sondern weil ich mir aus anderen Motiven (z.B. Gewinnsucht) etwas davon verspreche. Dies sind dann *meine* Absichten, nicht die des Petrus, gehören also zu mir als *causa proxima*. Ist mir die Intention Petri aber nicht gleichgültig und wird sie mir zum Grund meiner Bekehrung, dann gehört auch sie zur *causa proxima*, da ich sie mir aneigne.<sup>84</sup>

Entsprechend der letztgenannten Differenz gibt es zwei Arten von *potentiae proximae*: eine, die ein dem freien Willen vorgängiges Dekret (als *causa*

<sup>81</sup> [...] *sententia Scotistarum vel praedefinitionem esse causam proximam, vel regulari a scientia media*; Perez I, S. 357a.

<sup>82</sup> Perez I, S. 357a.

<sup>83</sup> [...] *causas proximam et remotas electionis indifferentes ad utramque illius partem*; Perez I, S. 352f.

<sup>84</sup> Perez I, S. 352f.

*remota*) ausschließt, und eine, die das nicht tut. Nur letztere kann von einem Dekret produziert werden, da sie aus sich heraus nichts ausschließt, also demgegenüber indifferent und gewissermaßen offen für ein Dekret ist.<sup>85</sup>

Daß aber das Dekret in Erfüllung geht, ist, wie gesagt, notwendig und gewiß; was durch die Regulierung der *scientia media* erreicht werden soll, ist lediglich, daß der Mensch seine Indifferenzfreiheit (*libertas ad oppositum*) nicht verliert. Das wirkt wie die Quadratur des Zirkels, und Perez formuliert auch einen Einwand, der die logische Konsistenz solcher Annahmen in Frage stellt.<sup>86</sup> Dabei werden zwei hypothetische Syllogismen miteinander verglichen:

a) *Si Deus est infinite bonus, caret necessario seu non libere peccato furti.*

*Sed est infinite bonus necessario et non libere.*

*Ergo caret furto necessario et non libere, libertate scilicet ad oppositum.*

b) *Si Petrus subiacet illi decreto necessario, seu sine libertate ad oppositum, caret furto.*

*Sed subiacet illi decreto necessario, seu sine libertate ad oppositum.*

*Ergo caret furto sine libertate ad oppositum.*

Wenn der erste Syllogismus gültig ist (was niemand bestreitet), dann müsse auch der zweite gültig sein, Petrus könne also keine Indifferenzfreiheit mehr besitzen; der Diebstahl sei ihm faktisch und in jeder Hinsicht unmöglich. Perez bestreitet diese Schlußfolgerung. Er muß also einen Fehler im Syllogismus finden. Er sieht ihn auf der Ebene der Modallogik, nämlich im unterschiedlichen Gebrauch des Notwendigkeitsbegriffes der zur einer Art *quaternio terminorum* führt: Im Major des ersten Syllogismus ist mit der Notwendigkeit eine *necessitas consequentis* gemeint, d.h. es besteht in der Tat keine *libertas ad oppositum consequentis*. Es ist keine Bedingung denkbar, unter der Gott einen Diebstahl begehen/sündigen könnte. Es handelt sich gewissermaßen um eine einfache, vorbehaltlose Notwendigkeit. Dieselbe *necessitas simplex* wird im Minor bezeichnet, denn: *Unendlich* gut sein, heißt nichts anderes, als *notwendigerweise* gut sein.<sup>87</sup> Entsprechend ist auch die Konklusion eine notwendige. Im zweiten Syllogismus aber handelt es sich im Major offenkundig um eine *necessitas consequentiae*, denn das Dekret als notwendige Bedingung existiert selbst nicht notwendigerweise.<sup>88</sup> Letzteres gilt entsprechend auch für den Minor, der das Dekret ja voraussetzt. Also ist auch die Konklusion keine notwendige.

<sup>85</sup> Perez I, S. 353.

<sup>86</sup> Perez I, S. 357b-359a.

<sup>87</sup> [...] *esse infinite bonum est necessario esse bonum*; Perez I, S. 356bf.

<sup>88</sup> Eine *necessitas consequentiae* ist eine *necessitas consequentis ex suppositione et in sensu composito hypothesis seu antecedentis*; Perez I, S. 358a.

Ein hypothetischer Syllogismus ist nur notwendig, wenn der Major eine *necessitas consequentis* bezeichnet; und das ist eine hinreichende Bedingung, denn ob der Minor kontingent ist, ist dann sogar gleichgültig. Handelt es sich dagegen um eine *necessitas consequentiae*, dann ist die modale Qualität der Konklusion von der des Minor abhängig, denn wenn der Minor die *notwendige* Existenz des *antecedens* im Major behauptet, ist der Konditional im Major ja eo ipso *necessario necessitate consequentis* (man hätte also eine *reductio ad primum modum*). Ist der Minor aber kontingent, dann ist die Konklusion frei (*libera*). Im Fall des Petrus (zweiter Syllogismus) ist der Minor aber mindestens kontingent, wenn nicht falsch. Richtig muß ein solcher Syllogismus aber (beispielsweise) so lauten:

*Si Petrus amat libere libertate contrarietatis, caret libere odio.*  
*At amat ita libere.*  
*Ergo caret libere odio.*

Die Konklusion kann hier falsch sein, weil der Minor nur kontingent ist.<sup>89</sup>

Das göttliche Dekret spezifiziert dabei das freie Willensvermögen in derselben Weise, wie es die *materia prima* mit einer bestimmten Form verbindet. Dadurch wird die prinzipielle Indifferenz der Materie gegenüber der Form ebensowenig aufgehoben, wie in diesem Fall die Willensfreiheit. Falsch wäre daher folgender Syllogismus:

*Si Deus decrevit unire materiae formae, unitur necessario materiae formae, quin in materia sit potentia receptiva indifferens alicuius huic conditionali oppositi.*  
*Sed Deus id decrevit.*  
*Ergo materia unietur formae, quin in materia sit potentia, seu causa materialis receptiva indifferens tali formae.*

Diese offenkundig lächerliche (*ridiculum*) Konklusion ist nirgends aus den Prämissen abzuleiten. Die Behauptung eines Mangels an Indifferenz dort betraf ja das Verhältnis gegenüber dem Dekret, nicht gegenüber der Form. Analog verhält es sich mit dem *actus humanus*.<sup>90</sup>

Diese komplizierten Analysen der Prädefinition sind die Voraussetzung für das Verständnis der Prädestination, die uns innerhalb dieser „Metaphysik der Willensfreiheit“ auch näher an den Begriff der möglichen Welten heranführen wird.

<sup>89</sup> Perez I, S. 358b.

<sup>90</sup> Perez I, S. 359a. Ähnliche modallogische Überlegungen Perez' erwähnt Młodzianowski (1666) S. 146a/b.

## J PRÄDESTINATION UND WOHLTÄTIGKEIT GOTTES

Die Prädestination ist nicht nur die Vorherbestimmung einzelner übernatürlicher<sup>1</sup> Akte, wie die Prädefinition, sondern die Bestimmung eines Menschen zu seinem letzten Ziel: der ewigen Seligkeit.<sup>2</sup> Alles andere ist dem untergeordnet und verhält sich dazu wie die Mittel zum Zweck.

Damit ist die Prädestination ein Anlaß, über Interaktionen und Interdependenzen im göttlichen Wissen und Wollen zu spekulieren, die über die singulären, bloß punktuellen Prädefinitionen hinausgehen. Die Vernetzung der göttlichen Planungen wird dabei immer komplexer. Ebendies stabilisiert den Begriff der möglichen Welten. Die umfassendste Spekulation erfolgt dann im Zusammenhang mit den Problemen der Inkarnation, wie wir sehen werden. Der Bereich des Übernatürlichen war freilich schon auf der Stufe der Prädefinitionen erreicht.

Die alte, heißdiskutierte Frage ist, von wo Prädestination und Gnade ihren Anfang nehmen: von Gott und seinem Ratschluß (Prädestination als reiner

<sup>1</sup> Es gibt nach Suarez auch einige Fälle einer *praefinitio* natürlich-sittlicher Akte (Stegmüller (1933) S. 28); für diese ist sonst eigentlich nur der simultane göttliche *concursus specialis* oder *generalis* (bei Sünden) zuständig. Der generelle Konkurs ist harmloser, weil er unbestimmt bleibt und so Gott nicht die Verantwortung für Sünden aufbürdet (Scheffczyk (1963) S. 185). Bellarmin, von Suarez kritisiert, nimmt einen *concursus specialis* auch für Sünden an (allerdings in *actu secundo*: prädefiniert wird das, was ohne diesen Konkurs vorhergesehen wurde); f. Stegmüller (1933) S. 28. Der Konkurs ist nach Vazquez und Suarez immer in der *hypothesis* der *scientia media* mitenthaltend. (Vgl. auch Knebel (1991/1) S. 269). Daß jeder gute Akt einen *speziellen* Konkurs braucht, wird von Vazquez allerdings bestritten (J. van der Meersch, *Grâce* (DThC VI, Paris 1920) Sp. 1582f.); er ist damit vielleicht Durandus näher als andere. Nach Suarez sind die unter der Providenz begriffenen Momente des *concursus* und der *conservatio* voneinander verschieden (Scheffczyk (1963) S. 115). Leibniz hingegen setzt beide gleich und argumentiert so gegen Durandus, der ja nur den *concursus generalis* anerkennt: Ist die *creatio continua* identisch mit der *conservatio*, dann muß hier kontinuierlich auch jeder einzelne Akt neu erzeugt werden. GP VI, S. 118f. (*Theodizee* § 27; vgl. auch Hübener (1990) S. 139). Leibniz führt hierfür auch App. 17, 27-28 ins Feld: *Gott ist nicht fern von einem jeden unter Unß, dann in ihm leben, weben und sind wir.*

<sup>2</sup> Perez I, S. 94a/b. Unsere Gnade unterscheidet sich von derjenigen Adams und der Engel vor dem Fall in dreierlei Hinsicht: 1. Sie hatten von Anfang an die Gnade, mit der sie einen guten Willen haben konnten; wir brauchen sie, um eine solche Fähigkeit erst zu erhalten (*indigemus gratia tribuente nobis potentiam ad voluntatem bonam*; Perez I, S. 94b). 2. Dem ersten Menschen wurde die Gnade nicht gegeben, damit er seine Leidenschaften zügele; deshalb war diese Gnade nach Augustinus freudiger, unsere aber stärker, denn Adam ist mit dieser Gnade gefallen, heute aber fallen viel trotz der schlechteren Konditionen nicht (*gratia primi homini non fuit data, ut domaret passiones rebelles* [...]; *unde illa erat iucundior et laetior, nostra vero fortior*; Perez I, S. 94b). 3. Vor dem Fall war Gott nicht bereit, mit allen Mitteln der Sünde Widerstand zu leisten; jetzt aber macht er den Schaden wieder gut und läßt die Prädestinierten trotz ihrer Fehler durchhalten (*gratia status naturae lapsae est reparabilis et infallibiliter reparatur in lapsis praedestinati*; Perez I, S. 94b). Gegen Bajus und Jansenius (den er in die Nähe der *praemotio physica* rückt) besteht er darauf, daß der Zustand vor dem Fall nicht rein der Natur nach geschuldet war (*naturaliter debitum*) (I, S. 94bf.). Übrigens ist auch Leibniz' Theologie des Sündenfalles eher katholisch: die Natur ist nur geschwächt; es bleibt ein „göttlicher Funke“, ethische Kapazität und Freiheit; vgl. Martin-Palma (1980) S. 135.



Willensakt), oder vom Menschen und seiner verdienstvollen Tat (bzw. dem göttlichen Wissen darum).<sup>3</sup>

Daraus entsteht unter anderem auch die Frage, ob die Prädestination in Gott eher ein Willensakt (*Wollung/volitio*; so eher Augustin, Anselm, Scotus) oder ein Wissen ist (*intellectio*; so eher Thomas<sup>4</sup>). Jede Prädestination *post praevisa merita* muß den Intellekt aufwerten, weil hier die Prädestination nicht aus dem Willen Gottes kommt, sondern aus dem Vorherwissen. Auch Perez vertritt, wie wir sehen werden, insofern eine gewisse Aufwertung des Intellektes, den er hier allerdings als *intellectus practicus* versteht.<sup>5</sup> Im übrigen aber hält Perez dies für einen bloßen Streit um Namen (*quaestio de nomine*), da in Gott beides *virtualiter intrinsece* identisch sei.<sup>6</sup>

Scharf zu trennen ist nach Perez die Präsenz von der Prädestination; im Gegensatz zur Prädestination ist die Präsenz nämlich nicht die *causa rerum*, sondern nur eine *causa per accidens*, und dies ist sie auch nur *per denominationem et quasi per communicationem idiomatum* in der göttlichen Substanz, nämlich aufgrund der Identität mit der *tota Deitas*, die nur als Ganze die *causa ad extra* ist, anders als bei der *generatio*.<sup>7</sup>

Nicht aber ist die Präsenz eine *causa per se*, weil sie etwa zur Kausalität unabdingbar benötigt würde (*per seitas exigentiae*; *influens tanquam subsistens in virtute causandi*). Nur im Bereich der *causa formalis* ist sie schon rein aus sich *causa per se* (*formaliter tribuit effectui divino futuritionem, qua aeterno habet esse procedendum a Deo*).<sup>8</sup>

Die von Perez vertretene und von anderen als pelagianisch geächtete<sup>9</sup> Prädestination *post praevisa merita* nehmen z.B. auch Molina und Lessius

<sup>3</sup> Gegen entsprechende Augustinus-Interpretationen: Perez I, S. 93a/b. Die Thomisten scheinen die Verdienste als *causa materialis seu dispositiva* der Prädestination aufgefaßt zu haben, Heinrich v. Gent als *conditio sine qua non*; nicht jedenfalls als *causa efficiens*. Vgl. Reinhardt (1965) S. 179f.

<sup>4</sup> Reinhardt (1965) S. 164ff.; ebenso Molina, anders P. Luis (ebenda S. 239f. und S. 170). Thomas meint aber auch, daß die *praedilectio* der Grund ist, der die qualitativen Unterschiede der Kreaturen verursacht. Augustinus nennt die Prädestination sowohl *electio*, als auch *praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*; und Thomas spricht von einem *actus intellectus imperativum mediorum infallibilium* (I, S. 98a), und definiert: *Praedestinatio est ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens* (Reinhardt (1965) S. 164). Das Wissen gehört freilich auch für Augustinus unabdingbar dazu: Es kann Präsenz ohne Prädestination geben, nicht aber umgekehrt; Perez I, S. 377a-378b. Betont ist auch bei Molina der Wissensaspekt, insofern es ihm hier um den Heilsplan Gottes geht, d.h. die Ordnung der Mittel, in der allerdings Erfolg und Mißerfolg schon impliziert ist. Rabeneck (1956) S. 351f.

<sup>5</sup> Als Intellektualist wird er auch bei Młodzianowski geführt: (1666) S. 271b und (1682) S. 219b.

<sup>6</sup> [...] *scientia enim et amor necessarius Dei non differunt virtualiter intrinsece*; Perez I, S. 98a. Typisch für Perez sind diese Identifizierungen in der göttlichen Essenz, einschließlich Wollen und Wissen, *verum* und *bonum*.

<sup>7</sup> Perez I, S. 379a/b.

<sup>8</sup> Perez I, S. 379a/b.

<sup>9</sup> Perez setzt sich mit diesem Vorwurf sehr eingehend auseinander (z.B. I, S. 367-377, und öfter), was hier nicht referiert werden kann. Die Publikation zu gnadentheologischen Fragen war ja in dieser Zeit verboten, um die erhitzte Diskussion abzukühlen. Młodzianowski beruft sich auf Perez, wenn er dergleichen dennoch erörtert; wenn Perez dies in Rom drucken dürfe, dann auch er: *Denique, quia nihil hic tractabitur, tractatumque est, quod ii etiam, qui Romae imprimunt, qualis*

an.<sup>10</sup> Das Vorherwissen der Verdienste war hier allerdings nur eines innerhalb der *scientia media* bzw. der göttlichen Essenz.<sup>11</sup> Hier, wie schon bei der Prädefinition einzelner Akte, sollte die menschliche Freiheit vor willkürlicher Bestimmung geschützt werden.

Die *scientia media* ist allerdings auch so verwendbar, daß die Prädestination zuerst (*in actu primo*) kommt und dann die *scientia media* nur als technisches Werkzeug (*scientia mediorum*) Gottes dient, diese Prädestination durch Kongruenz der Mittel zu diesem Ziel sicherzustellen. Das ist der Ansatz von Suarez (und Bellarmin). Zugrunde liegt letzterem das skotistische „Zielaxiom“: *omne ordinate volens prius vult finem quam media ad finem*.<sup>12</sup> Zuerst kommt das Ziel (das Heil der Auserwählten), dann die Mittel (Gnade u.a.)<sup>13</sup>

Skotistisch ist aber auch die Annahme einer Abfolge einzelner *instantiae naturae* in der Prädestination (im Gegensatz dazu steht z.B. Molina).<sup>14</sup> (Dies ist allerdings nicht nur kongruistisch verwendbar, sondern auch für eine *praedestinatio post praevisa merita*). Diese *instantiae* sehen z.B. bei P. Luis so aus:

## I. Intellekt

- a) *scientia naturalis/simplicis intelligentiae*
- b) *scientia media seu scientia simplicis intelligentiae conditionata* (darin enthalten sind die hypothetischen Heilsordnungen)
- c) *iudicium* des Intellektes, daß gerade diese mögliche Heilsordnung gut sei.

## II. Wille (*electio*)

*fuit Antonius Perez, sub aliis titulis non expenderint; quibus utpote Sanctae Sedi vicinioribus, meus eiusdem evidentius patebat.* Młodzianowski (1666) S. 130bf.

<sup>10</sup> Nach Craig (1988) S. 226 auch Vazquez und Tanner. Ebenso referiert Młodzianowski (1666) S. 273b. Der junge Vazquez ist aber jedenfalls Kongruist; vgl. Stegmüller (1935) S. 1297. Auch später noch, insofern er eine *cogitatio congrua* als *beneficium speciale* annimmt; van der Meersch, *Grâce* (DThC VI), Sp. 1581. Molina wurde allerdings noch von Suarez und Ruiz anders interpretiert—aber zu Unrecht. Rabeneck (1956) S. 353. Eine *praedestinatio post praevisa merita* nahmen vorher schon (bezogen auf ein *meritum de congruo*; vgl. auch Reinhardt (1965) S. 181) Occam und Biel an—weshalb man auch mit der blumenbergschen Deutung des nominalistischen Gottes als Willkürgott vorsichtig sein muß; vgl. Hübener (1983) S. 72.

<sup>11</sup> Perez I, S. 339.

<sup>12</sup> Das entspricht natürlich auch der klassischen Prohairesis-Lehre und dem alten Axiom: *primum in intentione est ultimum in executione et e converso*; vgl. auch Reinhardt (1965) S. 166. Auch bei Thomas geht Gott von einer *praedilectio*, also von einer Priorität des Zielwillens aus. Suarez entwickelt entsprechende Vorstellungen vom *imperium* und vom Zielaxiom in *De verbo incarnato*.

<sup>13</sup> Wobei das Zielwollen als *wirksam* aufgefaßt wird: Wer das Ziel will, *muß* auch die Mittel wollen (Stegmüller (1935) S. 1303)—wie bei Kant.

<sup>14</sup> [...] *reiicio instantia, in quibus unum sit volitum aut cognitum absolute futurum ante aliud*; Le Bachelet (1931) I, S. 31f.; vgl. auch Knebel (1991/1) S.289, und Stegmüller (1935) S. 309f. *Molina considère le decret divin comme trombant en bloc sur tout l'ordre de choses*; Le Bachelet (1931) I, S. 25.

Die *electio* bezieht sich auf den gesamten Ordo des Obengenannten: die Prädestination, die Umstände, die Gnadenmittel usw. Diese sind dann gemäß dem Axiom des Duns Scotus in einer bestimmten Abfolge geordnet. Gott will:

- a) die eigene Verherrlichung
- b) das Heil der Auserwählten
- c) das Heil der Auserwählten als Belohnung für *merita*
- d) die dazu nötigen Gnaden und Umstände; das ist die eigentliche Prädestination.

### III. Imperium

Der Intellekt gebietet dem Willen die Ausführung, die Realisation des unter II. genannten Ordo.<sup>15</sup>

Molina war nicht nur ein Gegner des Kongruismus, sondern auch dieser skotistischen *instantiae*: Dieser ganze Ordo mit seinen *instantiae* bildet bei ihm *en bloc* ein mögliches Totaldekret und enthält alle zugehörigen Mittel. *Und dies sind mögliche Welten.* Ziel und Mittel will Gott mit dem gleichen Akt. Da es sich dabei nicht um sein *eigenes* Ziel handelt, ist er auch gar nicht an die skotistische Reihenfolge gebunden, und kann z.B. bedingungsweise Ziele verfolgen, die Mittel aber absolut bereitstellen.<sup>16</sup> Das Ziel, d.h. die Wahl des jeweiligen Totaldekretes *folgt* dann dem Wissen um die Mittel, die die Verdienste des Menschen enthalten. Im Wissen von möglichen Totaldekreten ist alles *post praevisa merita* eingerichtet; der Mensch zeigt, was er tun würde, wenn er in dieser Welt geschaffen würde. Die tatsächliche Wahl des Totaldekretes durch den ihm äußeren göttlichen Willen ist aber frei, vom Wissen noch unbeeinflusst, und insofern *ante praevisa merita*.<sup>17</sup> Die freie Gnadenwahl ist die freie Wahl einer möglichen Welt im Sinne einer Ordnung von Heilmitteln. Letztere ist damit aber Providenz, noch nicht Prädestination.<sup>18</sup> Diese Wahl einer Welt ist bei Molina völlig grundlos,<sup>19</sup> also *ante praevisa merita*.

Die *scientia media* geht also innerhalb des Totaldekretes voran und stellt das Ergebnis als vom menschlichen Willen geprägtes Totaldekret vor, dem Gott schon vorgängig das *fiat* erteilt hat.<sup>20</sup> Ganz entsprechend verlegt auch

<sup>15</sup> Letzteres nicht bei P. Luis; vgl. aber Thomas I-II, 17. Dabei sind die Gnaden, denen sich der Mensch versagt, nicht dem *Prädestinationswillen* Gottes entsprungen, d.h. keine *gratiae finales*, sondern eben nur die, die zum Heil führen. Vgl. Reinhardt (1965) S. 165-167.

<sup>16</sup> Rabeneck (1956) S. 354.

<sup>17</sup> [...] *neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium [...] ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii [...]. [...] pro solo suo beneplacito id ita voluit.* Molina, zitiert nach Rabeneck (1956) S. 359.

<sup>18</sup> Rabeneck (1956) S. 361ff.

<sup>19</sup> Reinhardt (1965) S. 204f.

<sup>20</sup> [...] *unico simplicissimi actu suae voluntatis statuisset simul totum eum ordinem;* Reinhardt (1965). Daß die Prädestination die Präsenz voraussetzt (und zwar wie die Gnade die Natur), meint

Leibniz das *decretum dandi fidem vivam finalem* vor das *decretum dandi gloriam seu vitam aeternam* und lehrt insofern eine *praedestinatio post praevisa merita*.<sup>21</sup>

Diese Lehre vom Totaldekrete wird später wieder aufgegriffen und macht den Begriff der möglichen Welten erneut virulent, wie wir sehen werden. Eine gewissermaßen serielle Ordnung der Dekrete lehnt ja auch Leibniz ab; Ziel und Mittel schießen zusammen in dem einen Hinblick Gottes auf die gesamte *series possibilium*, auf die komplette mögliche Welt. Hier unterscheiden zu müssen, kann nur einem Mangel an Wissen um die (letztlich: logischen) Zusammenhänge und Abhängigkeiten entspringen, und das ist unziemlich für einen Weisen.<sup>22</sup>

Bei Leibniz enthalten die möglichen Welten wirklich alles, einschließlich der hypothetischen<sup>23</sup> göttlichen Entscheidung über die Existenz Adams und der Inkarnation.<sup>24</sup> Ein Zielaxiom, eine *praedilectio* gibt es bei Leibniz eigentlich nur, insofern Gott die beste aller möglichen Welten wählen will—and auch dieses Ziel hat er nicht gewählt, es liegt in seiner Natur, und ist bereits eine Prägung durch sein Wissen und seinen Intellekt. Insofern ist Leibniz bei aller sonstigen Kritik Radikalmolinist und implizit Vertreter einer Prädestination *post praevisa merita*. Entsprechend betont er massiv den allgemeinen Heilswillen Gottes.<sup>25</sup>

Auch für die Vertreter einer Prädestination aufgrund des Zielaxioms soll jedoch die Freiheit des menschlichen Willens gewahrt bleiben. Der Auserwählung geht ja, zumindest nach Ansicht der Jesuiten, das konditionale Wissen über unsere Akte voraus. Es wird zwar instrumentell eingesetzt, aber nicht durch den göttlichen Zielwillen konstituiert.

Auch Perez kennt eine Art Abfolge von *instantiae*:

### 1. *voluntas antecedens*

allerdings auch Thomas, *Summa Theologica* III, 1, 3 ad 4. Gegen das Totaldekrete z.B. die Kongruisten, wie Bellarmine; Le Bachelet (1931) I, S. 56.

<sup>21</sup> Dies gegen die Reformierten; vgl. Hübener (1990) S. 155f.

<sup>22</sup> Auf diese Weise meint er übrigens auch, die Gegensätze der Lutheraner und Calvinisten in Fragen der Prädestination überbrücken und sie in einer Kirchenunion rekonzilieren zu können. *De divinorum etiam decretorum ordine, qui bonam partem litis facit, evanescere quaestionem spectato rerum nexu totaque possibilium serie, ut nihil in ea sine altero decerni a sapiente possit, satis [...] manifestum fecimus*; Grua S. 460. *Hinc etiam certo sensu dici potest, omnia decreta Dei simultanea esse in signo rationis quoque seu ordine naturae, et ita inter se connexa, ut nullum sit ab aliorum consideratione absolutum; et tali sensu cessat lis de ordine decretorum, ubi scilicet de tota serie decernitur*. Grua 467; vgl. auch Liske (1993) S. 154f. Des Bosses verweist ihn vor allen Dingen auf Esparza; J. B. Gormaz vertrat die Gegenthese—auch er allerdings am Collegio Romano. Vgl. für Leibniz auch die Stelle GP II, S. 358f.: *nec disputandum esse de ordine decretorum [...]. Itaque revere non nisi unicum Dei decretum sit de existentia talis rerum seriei, [...].*

<sup>23</sup> [...] *ut possibilia*; Grua S. 34f.

<sup>24</sup> Z.B. Couturat S. 19.

<sup>25</sup> *Confessio Philosophi* (1967) S. 36 (= AA VI, 3, S. 117).

Gemäß seinem ursprünglichen, allgemeinen Willen will Gott alle Menschen (und Engel) retten—was ihm seine *scientia simplicis intelligentiae* als Objekt vorstellig macht.<sup>26</sup>

2. *scientia media indivisibilis virtualiter intrinsece*

Diese enthält die Konsequenzen aus der *voluntas antecedens*, die ebenfalls in sich virtuell unteilbar ist.

3. *praedestinatio et reprobatio*

Für diese bilden 1. und 2. die *fundamenta*.<sup>27</sup>

Eigentümlich ist hier aber schon die *voluntas antecedens*, die bei einer *praedestinatio ante praevisa merita* fehlt; der allgemeine Heilswille kommt dort zu kurz. Das war auch ein Ansatzpunkt für Molinas Auffassung,<sup>28</sup> und ebenso für die von Perez.

Die *voluntas antecedens* (1.) ist nicht nur (das meint der Name) innerhalb des göttlichen Wollens vorgängig, sondern auch gegenüber unserem Willen; so prädefiniert er alles, sofern es unabhängig ist von unserer Willensentscheidung.<sup>29</sup> Andererseits prädefiniert er aber auch bedingungsweise (*conditionate*), d.h. unter der Bedingung, daß wir uns auf diese oder jene (d.h.: gute) Weise verhalten; darin ist dann die *scientia media* enthalten (2.). Diese Prädefinition ist aber zugleich das Wissen, in dem neben der Belohnung der guten Akte auch schon die Bestrafung oder die Buße bei schlechtem Verhalten enthalten ist. Die Prädefinition, die sich mit diesem Wissen verbindet, ist also bereits identisch mit der Prädestination bzw. Reprobation (3.).<sup>30</sup> Dem Wissen geht also bei Perez bereits ein (wenn auch bloß allgemeiner) Wille Gottes voran (nur insofern wartet Gott nicht unsere Verdienste ab), aber die schließliche Prädestination enthält ihrerseits bereits die Entscheidung des Menschen als vorhergewußte (insofern also *praedestinatio post praevisa merita*). Dabei folgt die *scientia media* dem allgemeinen

<sup>26</sup> Perez I, S. 333a. Dazu kommt noch eine *scientia simplicis intelligentiae* von allen Gnadenmitteln, und zwar unabhängig von ihrer Wirksamkeit: *repraesentante non eius efficaciam, quae provenit ex eventu sub conditione futuro, sed vim nativam et essentialem auxilii*; Perez I, S. 196bf.; vgl. auch S. 194a.

<sup>27</sup> [Praedestinatio est] fundata in quadam voluntate antecedente, sed non efficaci ex se salvandi omnes homines et Angelos, et in scientia media indivisibili virtualiter intrinsece, qua Deus vidit quid futurum esset, posita tali voluntate, quae ipsa est indivisibilis virtualiter intrinsece, sed distincta a scientia media, et ab actu illo tertio, qui est praedestinatio et reprobatio, seu complementum ultimum utriusque. Perez I, S. 98b.

<sup>28</sup> Rabeneck (1956) S. 354f.

<sup>29</sup> Deus ante praevisum illum actum liberum nostrum praedefinivit efficaciter et absolute omnia illa bona, quae ab aeterno decrevit facere in tempore independenter a nostra libertate. Perez I, S. 98bf.

<sup>30</sup> [...] conditionate vero praedefinivit illa bona, quae decrevit facere sub ea conditione „si nos faceremus tales aut tales actus liberos“. [...] habuit itaque vi talis scientiae praedefinitionem efficacem omnium actuum bonorum, et effectuum bonorum sequentium: quae praedefinitio simul fuit praescientia omnium futurorum peccatorum, et praedefinitio paenae aut paenitentiae: haec itaque est praedestinatio [...] et reprobatio. Die Prädestination ist also ein aggregatum ex illa antecedente voluntate et ex hac praedefinitione sequente scientiam mediam. Perez I, S. 99a.

Willen, geht aber dem prädefinierenden Willen voran.<sup>31</sup> Das die göttliche Gnadenwahl fundierende Vorherwissen der Verdienste ist zwar nur ein konditionales, setzt unsere freien Handlungen also nicht absolut voraus, aber es nimmt dennoch die Freiheit gegenüber dem Heil nicht, weil es sich, wie gesehen, nur konkomitant zu unseren Handlungen verhält und unserem Verdienst nur *in subsistendi consequentia* vorausgeht.<sup>32</sup> In dieser Abfolge wird also unsere Freiheit nicht zerstört, weil unsere freien Akte in dieser „Serie“ der Prädestination nicht nachgeordnet sind; Ursache ist die Prädestination nur, insofern sie mit der göttlichen Omnipotenz und der besagten *voluntas antecedens* in der göttlichen Essenz identifiziert wird.<sup>33</sup>

Innerhalb dieses *ordo* unterscheidet Perez übrigens auch, analog zur *scientia media*, eine *praedestinatio universalissima* von anderen „Prädestinationen“, die sich auf Einzelnes beziehen, oder bloß disjunktiv und offen angelegt sind.<sup>34</sup> Dazu kommt noch eine unterschiedliche, gestaffelte *scientia media* von natürlichen und übernatürlichen Konditionalen: Zunächst weiß Gott, daß wir durch unsere grundsätzlichen Fähigkeiten die Möglichkeit haben, der Sünde zu widerstehen; dann sieht er aber in einer natürlichen Stufe der *scientia media*, daß wir der Sünde nicht widerstehen würden. Schließlich hat er eine übernatürliche *scientia media* beispielsweise von der Wirksamkeit einer Gnade, die uns hilft, zu widerstehen—trotz der natürlichen *scientia media*.<sup>35</sup>

Perez kennt z.B. auch noch eine *scientia intermedia*, die zwischen *voluntas antecedens seu generalis* und *praedefinitio sub conditione* liegt: Vermöge ihrer kann Gott zwei *spezielle* Gnadenhilfen (in Gegensatz zur *voluntas generalis*) projektieren, die sich aber (wie die *voluntas generalis*) gegenüber ihrer Wirksamkeit noch indifferent verhalten. Erst die eigentliche *scientia media* entscheidet dann über die Wirksamkeit. Damit kann Gott auch eine unwirksame Gnade auswählen (deren Unwirksamkeit er ja erst in späterer Instanz kennt)—was andernfalls seiner Barmherzigkeit zu widersprechen schiene.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Perez I, S. 194a/b. Die *voluntas praedefinitiva* verhält sich konkomitant zur *voluntas generalis*.

<sup>32</sup> [...] *electio ad gloriam non supponat scientiam absolutam meritorum; non tamen tollit libertatem ad salutem: quia non praecedit per se nostras operationes liberas, sed concomitatur, licet in subsistendi consequentia sit prior quam nostra merita; sed haec prioritas non tollit libertatem, sed illa quae se tenet cum connexionem ex parte potentiae et causae physicae.* Perez I, S. 100b.

<sup>33</sup> [...] *non tollit libertatem, quia non praecedit nostros actus liberos in serie causarum recta, quatenus connexa cum ipsis, seu ratione illius nexus infallibilis, licet sit causa propter identitatem cum omnipotentia, etiam cum illa voluntate antecedenti.*; Perez I, S. 99a.

<sup>34</sup> [...] *aliae magis particulares; actus disiunctivus praedefiniens;* Perez I, S. 99a.

<sup>35</sup> *Deus [habet] scientiam mediam de efficacia gratiae ad resistendum tentationi gravi, etiam ex suppositione scientiae mediae de non futuritione resistentiae naturalis;* Perez I, S. 89a.

<sup>36</sup> [...] *posse contingere, ut auxilium A sit efficax, et auxilium B inefficax, et negari a Deo auxilium A et conferri auxilium B et damnari hominem, quod neque est mirum, neque contra misericordiam Dei, cum haec damnatio profecta fuerit necessario ex illis futuris conditionatis, in*

In Anbetracht dieser Rolle des Vorherwissens handelt es sich also auch bei Perez um eine *praedestinatio post praevisa merita*. Den Kongruismus lehnt er ab.<sup>37</sup> Gott prädestiniert uns (d.h. er nimmt uns unsere „Freiheit zur Sünde“) nur wenn und weil er (z.B.) vorhersieht, daß wir darum beten.<sup>38</sup>

Allerdings gilt diese *praedestinatio post praevisa merita* nur für die *electio ad gratiam*, nicht für die *praedestinatio ad gloriam*: Diese setzt ein Wissen um die absolute Existenz der Verdienste nicht voraus und impliziert es auch in keiner Weise. D.h. in diesem Fall hat Gott ein *absolutes* Wissen von der Bestimmung zum Heil und ein *disjunktives* bezüglich der Verdienste (mit *oder ohne* Verdienste, d.h. unabhängig davon).<sup>39</sup> Ebenso ist bei Molina zwar innerhalb eines Totaldekretes alles *post praevisa merita* angelegt; aber die Wahl des Totaldekretes und damit entsprechender Prädestinationen *ad gloriam* vollzieht sich frei, und d.h. *ante praevisa merita*.<sup>40</sup> Beim jungen Vazquez ist es genau umgekehrt.<sup>41</sup> Voraussetzung<sup>42</sup> ist die bei den Jesuiten übliche<sup>43</sup> Trennung von Prädestination *ad gratiam* und Prädestination *ad gloriam*. Occam und Biel dagegen reduzierten dies auf die *electio ad gloriam*, die für die meisten eine *post praevisa merita* sei, für einige große Heilige aber *ante praevisa merita*; Durandus vertrat die Gegenposition und kannte nur eine *praedestinatio ad gratiam*, die rein gratuit, d.h. *ante praevisa merita* ist.<sup>44</sup>

Auch Leibniz ist, wie gesagt, in der Hinsicht Molinist, daß Gott erst eine komplette Welt auswählt, in der der Mensch mit allen seinen Verdiensten bereits enthalten ist. Freilich ist die Gnade bei ihm ohnehin in die Definition der Monade integriert; sie gehört zum Wesen derselben. Damit ist die Gnade aber nicht mehr eigentlich gratuit, weil zur Gratuität gehört, daß die Gnade hinsichtlich ihres Empfängers akzidentell und in diesem Sinne unwesentlich ist. Eine jesuitische *natura pura* kann es also für Leibniz gar nicht geben. Leibniz unterscheidet in der *Monadalogie* § 48 Gott als Baumeister (Reich

*quibus mira eluceret Dei misericordia, si illorum existentiam homo non impedivisset* [...]. Perez I, S. 196b. Vgl. auch I, S. 197a/b.

<sup>37</sup> Perez I, S. 191a/b. Der Kongruismus betrachtet z.B. auch in der hypostatische Union die menschliche Natur als unabhängig von der *unio hypostatica* prädestiniert; daher, nicht aus der hypostatischen Union stamme die Unsündlichkeit Christi. Perez I, S. 191b. Bei Perez ließe sich, wie wir sahen, allenfalls eine Art nachfolgender „Kongruismus“ finden, der das Maß der Gnade nach Voraussicht der Unwirksamkeit erhöht, und so dem Willen schließlich überwältigt.

<sup>38</sup> [...] *ex suppositione nostrae petitionis*; Perez I, S. 100b.

<sup>39</sup> [...] *non supponentem, neque involventem scientiam meritorum*. [...] *vera haec disjunctiva: „hic homo salvabitur per merita, vel sine meritis“*. [Ergo] *Deus habet scientiam disjunctivam respectu meriti, et negationis meriti, et absolutam salutis*. Perez I, S. 100b.

<sup>40</sup> Rabeneck (1956) S. 361ff.

<sup>41</sup> Stegmüller (1935) S. 1303f.

<sup>42</sup> Ebenda.

<sup>43</sup> Craig (1988) S. 228. Die *praedestinatio ad gloriam* funktioniert durch die Verleihung einer ganzen Serie von kongruenten Gnaden. Ebenda.

<sup>44</sup> Stegmüller (1935) S. 1304f.; Vazquez versuchte zunächst, beide Seiten zu vereinen, nämlich sowohl *praedestinatio ad gratiam*, wie *ad gloriam*, dabei aber letztere *post*, erstere *ante praevisa merita*. Ebenda.

der Natur) von Gott als Monarchen (mit dem wir im Reich der Gnade in bestmöglicher Gemeinschaft stehen). Auch in letzterem Fall geht es aber im Grunde nur um die natürlichen und moralischen Fähigkeiten des Menschen.<sup>45</sup> Moralität wird nicht von Gnade abgesetzt, sondern von der bloß physischen Natur<sup>46</sup>—die cartesianische Opposition von *res extensa* und *res cogitans* ist an die Stelle der jesuitischen Theologie von Natur und Gnade getreten. Deshalb ist Gnade—im Gegensatz zu den Jesuiten—in Leibniz' Freiheitstheorie und Metaphysik auch kaum ein Thema, wenngleich doch eher als bei Descartes oder Spinoza.<sup>47</sup> Gnade ist insofern bei Leibniz keine persönliche und spezielle Zuwendung Gottes; Ziel Gottes ist nicht die Begnadung des einzelnen Individuums, sondern das maximalkonsistente Universum; die eigentliche Gnade ist die Wahl der besten aller möglichen Welten. In der Betrachtung dieser Tatsache sollen wir zur Gottesliebe und Ruhe finden. Auch bei Perez geht es ansatzweise um die Konstitution des Totaldekretes, in dem die *scientia media* dann eingeschlossen ist. Das Gnadendekret bezieht sich zwar zunächst auf eine Person, ist aber dann über die verschiedenen Stufen der *scientia media* bis hin zur *scientia media universalissima* auch auf mögliche Welten ausgedehnt denkbar.

Bei Leibniz ist Gott aufgrund der *necessitas ad optimum* zwar durch sein insofern vorhergehendes Wissen genötigt, aber seine möglichen Dekrete werden *in actu secundo* gewissermaßen im Experimentallabor möglicher Welten getestet. Jedes Dekret mit seinen verschiedenen Ergebnissen entspricht dabei einer anderen möglichen Welt, jeder Welt ein Experiment.

So ist also die Gnadentheologie das Problemfeld, das die möglichen Welten hervorgebracht hat. Wir werden das im letzten Teil noch genauer sehen. Wie bei Leibniz sind in diesen Fragen die Probleme einer Theodizee unmittelbar eingeschlossen. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen; hier sollen nur die damit zusammenhängenden Fragen von Reprobation und Prädestination angesprochen werden:

Bei der Reprobation, der Verwerfung eines Menschen durch Gott, wird das Problem der Theodizee unmittelbar berührt, denn Gott darf hierfür nicht eigentlich verantwortlich sein. Bei Leibniz findet Gott das Übel in der besten aller möglichen Welten vor, die ja auch nicht in seiner freien Verfügung steht.

Etwas anders ist dies bei Perez. Nach Perez nämlich ist Gott dies gewissermaßen nicht von *vorneherein* bekannt. Erst in ein nachfolgendes Wissen—

<sup>45</sup> Die *gratia sanctificans* wird spinozistisch verstanden als intellektuelle Freude (wie der *amor Dei intellectualis*).

<sup>46</sup> Martin-Palma (1980) S. 134f.

<sup>47</sup> Martin-Palma (1980) S. 126. Für Spinoza tritt das natürliche Vermögen der Vernunft an die Stelle der Gnade; durch sie soll die Konkupiszenz der Affekte geknechtet werden (ebenda S. 129). Das scheint bei Leibniz der *gratia sanctificans* zu entsprechen. Nach Martin-Palma herrscht im Cartesianismus durch die Unendlichkeits-Spekulation noch ein gewisses Gleichgewicht zwischen Natur und Gnade, das in der Aufklärung zugunsten der Natur verschoben wird, bei Malebranche hingegen zugunsten der Gnade (S. 134f.).



die *scientia media*—wird Gott mit der Sünde des Menschen bekannt. Dies Wissen aber ist unabdingbar: Anders als bei der Prädestination kann ja die Reprobation nie unabhängig von den vorhergesehenen Sünden erfolgen. Bei der *praemotio physica* hingegen bedeutet nach Perez das Zulassen von Sünden, daß der Mensch von vorneherein—ohne göttliches Vorherwissen—nur die *gratia sufficiens* bekommt, ohne die Chance, sie zu einer *gratia efficax* zu machen.<sup>48</sup> Die Sünde des Menschen darf aber kein direktes, positives Ziel Gottes sein und kann nicht Gegenstand des göttlichen Willens sein, wozu sie aber nach Perez durch die *praemotio physica* würde.<sup>49</sup> Die Gegenposition der Jesuiten formuliert P. Luis so: Gott handelt lediglich so, wie der Bauer, der die Tür zur Vorratskammer offenläßt, um den Knecht zu prüfen.<sup>50</sup> Nur als *reprobatio permissiva* (oder *negativa*) ist dies etwas Vorgängiges;<sup>51</sup> nicht jedoch als *reprobatio punitiva*, die es erst gibt, wenn der Knecht *tatsächlich* gestohlen hat.<sup>52</sup> In diesem Sinne gibt es also nur eine *reprobatio post praevisa peccata*.

Leibniz referiert Molinas Auffassung dahingehend, daß Gott die Gnade versagt und reprobirt, weil er keine Gelegenheit zur wirksamen Gnadenmitteilung gefunden habe.<sup>53</sup> Das darf man freilich, wie seinerseits Perez betont, nicht umkehren: Das hieße nämlich, daß Gott jemanden nur deshalb prädestiniert, weil er keine Gelegenheit zur Reprobation gefunden hat. Das wäre nach Perez absurd und würde auch Gottes Freiheit hinsichtlich der Prädestination einschränken. Die Reprobation ginge dann ja der Prädestination voran. Aber nicht nur die Reprobation, auch die Prädestination kann nicht einfach vorhergehen, weil sonst die *reprobatio/permissio* ihrerseits unfrei würde. Tatsächlich folgt das Ergebnis nach Perez erst aus der *scientia media*.<sup>54</sup> Reprobation und Prädestination müssen also als gleichzeitig und als konkomitant durch die *scientia media* von unseren Handlungen verstanden werden.<sup>55</sup>

Andere haben dagegen eingewandt, unter diesen Voraussetzungen würde dieselbe Gnade einmal die Prädestination (nämlich bei einer *scientia media* von der Wirksamkeit der Gnade) und ein andermal die Reprobation (bei einer *scientia media inefficaciae*) zur Folge haben, da ja die entsprechenden Futuri-

<sup>48</sup> Perez I, S. 204a.

<sup>49</sup> Perez I, S. 204a; [...] *falsum autem est, dare Deum libertatem ad peccandum ex intentione absoluta paenitentiae non supponente, aut involvente scientiam absolutam peccati, quia sequeretur Deum esse causam absolutam peccati*; Perez I, S. 100a.

<sup>50</sup> Vgl. Reinhardt (1965) S. 207. Dabei kann die Endabsicht eine andere sein, als die Bestrafung des Knechtes, nämlich: frische Luft hineinzulassen. Ebenda.

<sup>51</sup> Reinhardt (1965) S. 174.

<sup>52</sup> Diese letztere ist für Molina die eigentliche Reprobation. Vgl. Reinhardt (1965) S. 176.

<sup>53</sup> GP VI, S. 124-129 (*Theodizee* §§ 40ff.).

<sup>54</sup> Perez I, S. 193a/b.

<sup>55</sup> Perez I, S. 335b.

tionen miteinander simultan und wechselseitig verbunden seien.<sup>56</sup> Solches anzunehmen hieße aber auf eine schreckliche Weise von Gott zu denken.<sup>57</sup>

Perez hingegen ist der Meinung, daß in der Tat erst die *scientia media* den im übrigen gleichen Willen Gottes spezifiziert.<sup>58</sup> Wie bei Molina liegt die Unfehlbarkeit der Prädestination nicht in der Gnade (die kann gleich sein), sondern im Vorherwissen Gottes. Die Diversifizierung durch die menschliche Seite, durch die Verdienste, wird dadurch aber nach Molina nicht zu einem *medium propter quod* wie im Pelagianismus, sondern zu einem *medium per quod et sine quo non*.<sup>59</sup> Ohne diese Aufgabe der nachträglichen Spezifizierung wäre nach Perez die *scientia media* überflüssig.

Diese Bewegung des göttlichen Willens ist verschieden, je nachdem, um welchen Willensakt Gottes es sich handelt: Ist es der ursprüngliche, unmodifizierte Wille, *alle* zu erlösen (also die *voluntas generalis communis*), dann ist diese Bewegung *vehementissime* und „physisch“. Dieser Wille wird dann zur *dilectio specialis* ermäßigt, in der er „moralisch“ von der *scientia media* bewegt wird; *voluntas generalis* und *voluntas specialis* (sofern sie sich im *status conditionatus* befindet) sind wechselseitig und ohne physische Priorität miteinander verbunden.<sup>60</sup>

Zur Gnadenmitteilung an die *reprobati* wird Gott zwar nicht durch die *scientia media inefficaciae* bewegt—das wäre offenkundig sinnlos und würde die Verdammung nur verschlimmern<sup>61</sup>—aber gemäß der *voluntas generalis* und d.h.: nur *in actu primo*.

Diese Auffassung von einer positiven *voluntas generalis* wird verstärkt durch den Optimismus angesichts eines wohlthätigen Gottes: Die Wohltat muß immer ihr Gegenteil überwiegen; die Mitteilung der Gnade ist statistisch häufiger als die Nicht-Mitteilung.<sup>62</sup> Jemandem etwas Gutes und *prudentissime* Begehrtes nicht zu geben (auch wenn es nachher nicht zum Heil, sondern zur Verdammung gereicht), wäre eher ein Unrecht als eine Wohltat, provozierte eher Streit und Rachsucht, als daß es zur Danksagung (für vermiedene schlimmere Verdammung) einlode.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Perez I, S. 193b.

<sup>57</sup> [...] *horret animus cogitare, Deum ita reprobasse homines damnandos*; Perez I, S. 193b.

<sup>58</sup> [...] *ideo tribuit auxilium inefficax, quia esset collaturus illud, si esset efficax*; Perez I, S. 196b.

<sup>59</sup> Reinhardt (1965) S. 188f..

<sup>60</sup> [...] *mutuo connectuntur absque ulla tamen prioritare physica utriusque, ut ita neutra libertas laedatur*; Perez I, S. 194a/b.

<sup>61</sup> [...] *magno damno futuro*; Perez I, S. 194bf.

<sup>62</sup> *Semper enim beneficium praeponderat suo contradictorio; [...] procedit a beneficiente; [...] collatio plurius fit quam non collatio et quilibet potius eligit beneficium quam eius carentiam*. Perez I, S. 194bf. Vgl. z.B. auch Esparza (1685) S. 492aff. Das verträgt sich allerdings nicht ganz mit dem später zu behandelnden Seltenheitsideal.

<sup>63</sup> [...] *propius ad iniuriam accedit, quam ad beneficium, potius provocat ad quaerelas et vindictam quam ad agendas gratias invitat*. Perez I, S. 194bf.

Die eigentliche Reprobation (*affectus expressus reprobandi*) kann demnach nicht Sache der *voluntas generalis* sein, sondern nur der *voluntas generalis*, sofern sie einer entsprechenden *scientia media* koexistiert,<sup>64</sup> d.h. *in actu secundo*.<sup>65</sup> Sie ist damit nicht frei für Gott und damit Gott auch nicht zurechenbar—ebensowenig wie bei Leibniz die *hecceité* des Tarquinius Gott zuzurechnen ist: Sie liegt einfach so in seinem notwendigen Wissen vor. Die Güte seines allgemeinen Heilswillens wird auch bei Leibniz nicht davon berührt.

Die Reprobation ist insofern also gleichzeitig mit der Prädestination, denn die Prädestination funktioniert ja in dieser Hinsicht genauso. Später als die Prädestination ist sie allerdings, insofern zur Reprobation immer noch die *praescientia absoluta de peccato futuro* treten muß und insofern sie von einem speziellen *affectus* abhängig ist, die Sünde nicht doch noch zu verhindern.<sup>66</sup>

Innerhalb des gnadentheologischen Diskurses war dabei nun die Frage, ob eine blindlings gegebene Gnade eine Wohltat (*beneficium*) sein kann, wenn sie dazu doch erst durch ein *nachfolgendes* Wissen wird, mithin von Gott nicht eigentlich *beabsichtigt* sein kann. Die Frage ist also, ob es Wohltat ohne Absicht geben kann.

Das muß für Vertreter einer *praedestinatio post praevisa merita* bzw. einer *praedefinitio in actu secundo* ein Problem sein, und mithin auch für Perez.

Für Perez handelt es sich gleichwohl immer um ein *beneficium speciale*, und zwar gerade wegen der Verbindung mit der *scientia media*. Zwar geht das Wissen der *scientia media* dem göttlichen Willen nicht voran (*prioritate a quo*), aber es beseitigt dennoch die Indifferenz gegenüber der Wirksamkeit und Unwirksamkeit der Gnade; ohne dieses Wissen wäre der göttliche Wille nicht *amor* bzw. nicht *amor specialis*, sondern nur der allgemeine Heilswille.<sup>67</sup> Dabei besteht trotz der Abfolge immer schon eine Identität der Momente in der göttlichen Substanz: *voluntas* und *scientia media* sind realidentisch, *scientia media* und *complacentia divina conditionata* sind sogar *virtualiter intrinsece* identisch und also auch die *voluntas* real identisch mit der *complacentia specialis*. *Voluntas absoluta* und *scientia media* bilden immer schon ein *complexum*; die *conversio Petri* hat daher immer schon eine *connexio infallibilis* mit der *essentia divina*.<sup>68</sup> Trotz dieser Verdichtung zu

<sup>64</sup> [...] *voluntas ut coexistens scientiae mediae inefficaciae auxilii*; Perez I, S. 195a.

<sup>65</sup> Perez I, S. 195a. Die Gnadenmitteilung an die *reprobandi* erfolgt also *in actu primo*, ihre Reprobation *in actu secundo*.

<sup>66</sup> Perez I, S. 194a/b.

<sup>67</sup> [...] *seclusa ea scientia vel non existeret amor, vel si existeret, desineret esse amor specialis et utilis speciali ratione ei, cui benefaciendum est*; Perez I, S. 331b.

<sup>68</sup> Perez I, S. 332a/b.

einem *complexum* bleibt Perez (anders als sein Schüler Esparza)<sup>69</sup> bei einer gewissen Abfolge, und bei einer Prädestination *in actu secundo*,<sup>70</sup> so als ob Gott den Ausgang anfangs nicht wüßte.<sup>71</sup> Dadurch wird nämlich nach Perez keineswegs die *ratio beneficii specialis* beseitigt. Denn bei einem *beneficium* oder *meritum* ist zweierlei zu unterscheiden:

(a) die *ratio voluntarii*, d.h. daß der Geber gegenüber dem Empfänger *freiwillig* handelt;

(b) die *vis conciliativa amoris et impetrativa recompensationis*, also eigentlich: der *Effekt*, der Dankbarkeit und Gegenliebe hervorbringt.

Nach Perez läßt sich beides trennen: Die *ratio voluntarii* kann wegfallen, ohne daß die *ratio beneficii* zerstört wird. Ebendies geschieht ja, wenn der Effekt Gott durch die *scientia media* aufgenötigt wird. Trotzdem sind wir ihm nämlich dankbar—so wie Kinder, die ihre Eltern lieben, obwohl diese keineswegs an die Kinder dachten, als sie sie zeugten; auch die Zeugung ist insofern unfreiwillig, aber gleichwohl eine Wohltat.<sup>72</sup>

Und umgekehrt kann die Freiwilligkeit und die gute Absicht da sein und dennoch nicht hinreichen: Wenn ich das Haus nicht erhalte, das mir der wohlwollende Käufer anbietet, bekommt er auch den Kaufpreis nicht.<sup>73</sup>

Perez will also den Effekt (b) aufwerten, die Intention (a) abwerten. Der Wille sei weniger entscheidend, das Wissen, der Intellekt sei wichtiger.<sup>74</sup> Im übrigen müsse auch bedacht werden, daß der Mangel an Intention schon immer dadurch kompensiert werde, daß *jede* Intention Gottes unendlich ist. Überdies sei dies eine Gabe, die nicht auf Rückerstattung von seiten der Kreatur hoffen kann; um so größer sei sie.<sup>75</sup>

Die Rückerstattung ist als Anlaß oder Grund für die Wohltat auch gar nicht erforderlich, denn ihr Ziel ist ja—gerade *als* Wohltat—gar nicht die Retribution, sondern die Freigebigkeit selbst (das *liberaliter agere*).<sup>76</sup> Nur

<sup>69</sup> ... und anders als Leibniz. Das führt zum Totaldekret, aber auch zu einigen Problemen der Theodizee, wie wir sehen werden.

<sup>70</sup> [...] *voluntas collativa auxilii efficacia a scientia media recipit non quidem ut sit causa in actu primo, sed tamen quod sit causa bonae operationis, ipsam infallibilis et efficaciter causatura*; Perez I, S. 333a.

<sup>71</sup> [...] *sicut si ab initio Deus ignoraret eventum*; Perez I, S. 333a.

<sup>72</sup> [...] *nam et suos parentes tanquam autores sui boni amant, quamvis sine ullo amore proles fuerunt concepti; nam ipsa ratio Patris eam vim conciliativam habet, cum et bruta naturali instinctu suos parentes suo modo cognoscant et ament*. Perez I, S. 333b.

<sup>73</sup> Perez I, S. 333b.

<sup>74</sup> Kritisiert von Młodzianowski (1666) S. 272a.

<sup>75</sup> Perez I, S. 333bf. Vgl. auch Thomas, *Summa Theologica* I-II, 114, 1c; bei unendlicher Distanz zwischen Geber und Empfänger kann kein gerechter Ausgleich von gleich zu gleich bestehen. [...] *beneficium ibi magis crescit, ubi minor est retributionis spes*; Perez I, S. 334.

<sup>76</sup> Perez I, S. 333bf.

Christus konnte genauso unendlich auf die Gnade antworten, wie sie gegeben wurde.<sup>77</sup>

Zwar kann es ein Wachstum des Wohltätigkeitsaspektes geben, wenn (b) wächst, aber das bleibt doch immer unvollkommen (*incrementum imperfectum*) und wenn Gott der Wohltäter ist, sogar unmöglich, da hier das *perfectissimum* sowieso immer schon erreicht ist. Die Unvollkommenheit des Wachstums ist dabei auch keine Folge mangelnder Freigebigkeit des Gebers (*ex parte animi donantis*), sondern besteht von seiten des Effektes allein—und das beeinträchtigt—nach Seneca—die Wohltätigkeit nicht.<sup>78</sup>

Gegen die Wichtigkeit der Absicht scheint zu sprechen, daß ja auch ein ausgeführter Diebstahl schwerer bestraft wird, als ein bloß geplanter, aber verhinderter. Das liege allein am Effekt, die Absicht sei ja dieselbe. Perez ist hingegen der Meinung, daß das *iniurium* auch im Fall des ausgeführten Diebstahls nur *materialiter* wächst (so wie das obengenannte *incrementum imperfectum* von Seiten des Empfängers bzw. des Effektes), das eigentliche *iniurium* aber gar nicht. Zwar ist die tatsächliche Tat der Ausgangspunkt des Urteils (wobei ja auch die zu überwindende Furcht und damit die Absichtlichkeit mit der Ausführung wächst), für Perez jedoch berührt das die Intention allenfalls sekundär und *materialiter*.<sup>79</sup>

Übertragen auf die göttlichen *beneficia* kommt hinzu, daß ein solches *incrementum materiale* in diesem Fall gar nicht in Frage kommt: Die göttliche Absicht kann gar nicht durch Hindernisse oder Skrupel vereitelt werden. Man könnte sich allerdings fragen, warum dann die göttliche Gnade überhaupt unwirksam werden kann, und da sie dies *in actu secundo* durch die *scientia media* wird, inwiefern die *scientia media* dann noch aufrechterhalten werden kann. Oder auch umgekehrt: Wenn der Effekt gar nicht zählt, sondern nur die Absicht, dann braucht Gott den Effekt auch nicht zu kennen und damit keine *scientia media* zu haben.

Perez gesteht deshalb zu, daß für die *vollkommene ratio beneficii* der Effekt in der Tat dazugehört; dies ist auch nötig, wenn es eine abschließende *voluntas absoluta divina* interna geben soll, bei der der Effekt nicht zufällig und insofern äußerlich sein soll, sondern beabsichtigt. Dazu gehört die *scientia media* als Wissen von den Mitteln.<sup>80</sup>

Der Mensch kann von so einem Wissen bei seinen Wohltaten absehen. Anders als Gott kann er mit seinen Bemühungen aber auch scheitern. Der Mensch handelt hier nach bloßer Wahrscheinlichkeit, Gott hingegen aufgrund eines *iudicium evidens*. Gott handelt also nicht aufgrund bloß einfacher

<sup>77</sup> Perez I, S. 333bf.

<sup>78</sup> Seneca, *De beneficiis* I, 6; *itaque non quid fiat, aut quid detur refert, sed qua mente*; Seneca verteidigt aber auch die Notwendigkeit des Wissens (III, 2): *beneficium non possit a nesciente dari*. Vgl. Perez I, S. 334.

<sup>79</sup> Perez I, S. 334a/b. Ein strafrechtlicher Intentionalismus aus dem Geist der Theologie? Zu analogen Überlegungen bei Occam vgl. auch Perler (1988) S. 267-170.

<sup>80</sup> [...] *ratione connexionis medii velit finem*; Perez I, S. 344bf.

Wahrscheinlichkeit, die niemals die *scientia media* ersetzen könnte. Gott wäre ohne *scientia media* auch gar nicht *causa adaequata* unserer freien Handlungen und der entsprechenden *futuritiones conditionatae*.<sup>81</sup>

Wenn aber die prädestinierende Wohltätigkeit des göttlichen Willens insofern auch vom Effekt, bzw. der *scientia media* abhängt, die *scientia media* andererseits aber kein Produkt der göttlichen Dekrete, sondern notwendig ist, dann erhebt sich der Einwand, daß die Prädestination eine quasi-naturale Bestimmung des ursprünglichen göttlichen Willens ist; eine solche aber wäre, weil gezwungen, nicht mehr wohltätig zu nennen.

Zu diesem Problem erklärt Perez, daß er Gott tatsächlich keine Freiheit in diesem Sinne zubilligen könne. Sofern er sich überhaupt einmal zur Schöpfung *dieser* Welt mit *diesen* Gnaden entschlossen habe (dies ist ihm ganz freigestellt),<sup>82</sup> besitze er keine *libertas electionis* mehr. Sehr wohl aber besitze er eine Freiheit von äußeren, vorgängigen Bestimmungsgründen (*libertas a necessitate antecedente*) und in diesem Sinne Spontaneität (*liberum libertate spontanei perfectissime*).<sup>83</sup>

Dies schließt sogar eine Art von Selbstverursachung ein, insofern Gott für seine Existenz keiner anderen Ursache bedürftig ist, außer seiner selbst. Daher ist ihm nicht nur sein Tun zurechenbar, sondern sogar seine Existenz!<sup>84</sup> Die *scientia media*, die selbst *libera a necessitate antecedente* ist, beeinträchtigt ihn darin nicht nur nicht, sondern sie erweitert seine Freiheit sogar, und zwar in verschiedener Hinsicht: Sie erweitert das Wahlvermögen, indem sie die Extension der möglichen Subjekte der Wahl vergrößert, nämlich um alle die Subjekte, die jetzt in seinem Verstand wählen,<sup>85</sup> und vergrößert so die Spontaneität, indem sie ihr eine neue *formalitas* hinzufügt.<sup>86</sup>

Die typisch perezianischen Identifizierungen mit der göttlichen Essenz, die bei Perez noch durch Virtualdistinktionen abgeschwächt werden, führen dann auch zum Totaldekret (s.u.). Die Begründung der göttlichen Freiheit aus der *libertas a necessitate antecedente* könnte auch Leibniz für sich geltend machen: Gott ist zwar von seinem Wissen bestimmt, aber da es *sein* Wissen ist, und er mit seinem Wissen identisch ist, bleibt er frei und seine Entscheidung spontan. Freilich sind diese Bestimmungen durch das Wissen bei Perez nur eine Bestimmung im Sinne der *causa formalis*, während man bei Leibniz wohl von einer *causa finalis* sprechen müßte. Daher gelangt Perez auch nicht zum leibnizschen Determinismus.

Für die Bestimmung des göttlichen Wohlwollens durch die *scientia media* bedeutet dies, daß die *scientia media* als solche—zumindest der Vollkom-

<sup>81</sup> Perez I, S. 335a.

<sup>82</sup> Perez I, S. 335bf.

<sup>83</sup> Perez I, S. 336a/b. Ein von Perez immer wieder angeführter Gedanke.

<sup>84</sup> Perez I, S. 336b.

<sup>85</sup> [...] *per extensionem ad novum subiectum*; Perez I, S. 337a.

<sup>86</sup> [...] *per additionem formalitatis novae*; Perez I, S. 337a.

menheit nach—dem *amor specialis* Gottes voraufgeht, insofern sie letzteren in einem eminent „aktiven“ Sinn allererst zu einem speziellen macht.<sup>87</sup> *Formaliter* aber, d.h. insofern sie Gott zu einem Wissenden macht, geht sie dem *amor specialis* nicht voraus.<sup>88</sup> Sie ist insofern vielmehr *virtualiter intrinsece* identisch mit der *essentia divina* und dem *amor essentialis divina*.<sup>89</sup>

Nur der Vollkommenheit nach gibt es hier Unterschiede: Insofern nämlich die *scientia media* eine neue Gegenstandsklasse hinzufügt, die *Kontingentes* enthält,<sup>90</sup> ist sie von der Vollkommenheit des Wissens verschieden, das die *futura* nur *ut possibilia* erkennt und dessen Vollkommenheit in der Essenz Gottes selber liegt. Letzteres ist eine Vollkommenheit, obwohl beim Menschen ganz umgekehrt die Erkenntnis einer Sache als bloß möglicher unvollkommener ist als die Erkenntnis des Tatsächlichen.<sup>91</sup> Für den *affectus specialis* reicht dieses reine Möglichkeitswissen Gottes aber nicht aus: Es braucht die *scientia media*, die in diesem Fall die *scientia visionis* enthält, insofern sie sich mit der *voluntas collativa auxilii* verbindet. Die *scientia visionis* allein würde aber übrigens auch nicht ausreichen für eine *beneficium speciale*, weil durch diese die Indifferenz zerstört würde. Insofern also besitzt die *scientia media* sogar eine Vorgängigkeit gegenüber dem *amor specialis* (und zwar eine *praecedentia formalis* der *perfectio* nach).<sup>92</sup>

Vorgängig ist die *scientia media* im übrigen auch in bezug auf bestimmte Effekte (z.B. gegenüber der Absicht zu strafen), und wenn es darum geht, Enttäuschungen Gottes zu vermeiden.<sup>93</sup> *Nicht* vorgängig ist sie aber einmal in bezug auf die „ungeschminkte“ und ernsthafte Heilsabsicht Gottes allen Menschen gegenüber und zum anderen hinsichtlich der Wertschätzung, in der die *scientia simplicis intelligentiae* (aus der sie hervorgeht) und die *tota causa* ihr vorangehen.<sup>94</sup>

Sie ist von der Art, daß sie den göttlichen Willen nicht nur zu einer *voluntas conditionata* macht,<sup>95</sup> sondern zu einer *voluntas conditionata absoluta*,

<sup>87</sup> [...] *ut affectus sit specialis [sufficit] eum esse a cognitione speciali quasi eminenter active*; Perez I, S. 337b.

<sup>88</sup> [...] *non praecedat formaliter, quatenus Deum denominat scientem*; Perez I, S. 337b.

<sup>89</sup> Obwohl die *terminationes scientiae mediae* und *actus liberorum Dei* quatenus existunt in se *formaliter* nur *diminute* existieren. Perez I, S. 337b.

<sup>90</sup> [...] *denominatio cognitionis futurorum contingentiorum includit terminationem quamdam contingentem*; Perez I, S. 337b.

<sup>91</sup> Die *cognitio rei ut possibilis* ist *imperfectior* als die *intuitio rei ut existens*. Perez I, S. 337b.

<sup>92</sup> Perez I, S. 338a.

<sup>93</sup> Perez I, S. 339a/b.

<sup>94</sup> [*Secundum*] *rationem amoris non fucati sed serii nostrae salutis, et rationem aestimabilis, si consideratur secundum se et quatenus procedit a scientia simplicis intelligentiae, et a tota causa, quae ipsam prioritatem a quo praecedat [...]*. Perez I, S. 339b.

<sup>95</sup> So, wie manche Keuschheits- und Ordensgelübde nur bedingungsweise abgelegt werden; Perez I, S. 338b.

denn der Effekt folgt unweigerlich, da er nicht nur (wie bei uns) auf einer bloßen *cognitio possibilitatis* beruht.<sup>96</sup>

Insofern dies alles immer zusammengehört, kann man auch nicht die ganze *ratio beneficii* auf die Willensseite des Gebers beziehen, sodaß das *beneficium* immer das gleiche wäre, unabhängig von der *conditio* der *scientia media*. Beides muß aber dennoch voneinander unterschieden werden, insofern die Intention (a) *perficiens in se* ist, die folgende Wirkung (b) aber *utilem accipientis*. Beides zu vermischen ist die *ratio ingratitude*: Undankbar ist, wer angesichts eines Mißerfolges übersieht, daß die Wohltat dennoch *amabile in se* ist.<sup>97</sup>

Die zur Wohltat gehörige Freiwilligkeit Gottes wird auch nicht dadurch eingeschränkt, daß die *scientia media* etwa ein nötiges Motiv für die Wahl Gottes darstellte. Sie ist ja, wie gesagt, nicht *causa finalis* des göttlichen Willens. Sie geht zwar der *cognitio intuitiva* der schließlichen Existenz des göttlichen Motivs voran, aber das eigentliche Motiv ist nichts Gott Äußerliches (durch die *scientia media* Vorgestelltes), sondern die göttliche Essenz selber in ihrer uneigennützigen Aktivität, wie noch zu zeigen sein wird.<sup>98</sup>

Genau diese Freiheit der göttlichen Essenz in der Bestimmung des Motivs besteht aber nicht nur in den Fragen der Prädestination oder Prädefinition, sondern auch in der grundsätzlichen Frage, ob Gott die *beste* aller (durch die *scientia media* konstituierten) möglichen Welten wählen mußte. Davon wird nun im letzten Teil zu handeln sein.

<sup>96</sup> [...] *posita scientia media, sub qua tanquam sub conditione respiciebat nostram operationem bonam, redditur absoluta praefinitio nostrae operationis, identificaturque cum ipsa*; Perez I, S. 338b.

<sup>97</sup> Perez I, S. 339a.

<sup>98</sup> Perez I, S. 340a/b.





## DRITTES KAPITEL

### DIE BESTE ALLER MÖGLICHEN WELTEN

In diesem letzten Hauptteil geht es also um die Willensfreiheit Gottes. Gott und Mensch haben gleichermaßen einen freien Willen; im Falle Gottes führt dies aber zu ganz anderen Schwierigkeiten und Lösungen, insbesondere im Zusammenhang mit der göttlichen Autarkie und dem göttlichen Wissen, wie wir sehen werden.

Haben wir bisher vom Wissen Gottes und von der Durchsetzung seiner Absichten gesprochen, so ist jetzt davon zu handeln, wie er zu diesen Absichten kommt: ob mit Notwendigkeit oder aus Willkür oder in einer „Mischung“ von beidem.

Daß Gott überhaupt einen Willen hat, ist aus Perez' Einlassungen zur Willensfreiheit deutlich, wo Wille und Vernunft ohne einander nicht denkbar sind. Überdies muß Gott einen Willen haben, der Gesetze erläßt—andernfalls gäbe es keine Sünde. Hier denkt Perez ganz unvazquezianisch und eher suarezianisch. Ein Naturrecht *etsi Deus non daretur* gibt es für ihn nicht.<sup>1</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage nach der göttlichen Wahl des Besten, die ihren theologischen Ort vor allen Dingen im Inkarnationstraktat hat, wird auch der Zusammenhang der Prädestinationstheologie mit der Konstituierung der möglichen Welten durch die *scientia media* deutlicher werden.

Bevor wir die Frage nach der Wahl des Besten behandeln, ist aber zu erörtern, ob Gott *überhaupt* etwas anderes als sich selbst wählen muß. Insofern geht es zunächst um das Subjekt der Wahl allein.

#### A DAS SUBJEKT DER WAHL

Gottes Wesenheit ist absolut notwendig. Wenn also die Entschlüsse seines Willens, seine Willensakte (*volitiones*), nicht ebenso notwendig, sondern frei sein sollen, dann dürfen sie mit dem göttlichen Wesen nicht identisch sein: Gott hätte ja unendlich viele mögliche Welten alternativ erschaffen können. Er erschafft aber durch einen Akt seines Willens. Entsprechend den möglichen Welten gibt es also mögliche Willensakte A, B, C ... Da diese miteinander inkompossibel sind, kann nur einer wirklich bestehen. Weil dieser aber Alternativen hat, die ebensogut möglich sind, ist er kontingent. Er

<sup>1</sup> Vgl. Fellermeier (1939) S. 9f. Daraus macht er sogar einen Gottesbeweis, wie wir sehen werden. Die vazquezianische Begründung eines Naturrechtes aus der *natura rationalis* ist bei ihm immer verbunden mit dem Hinweis auf den *finis ultimus* jeder *natura rationalis*, und das ist Gott. (Vgl. Perez I, S.289bf.) *Unde fit manifeste, eam malitiam opponi fini naturae rationalis est, et finem, cui opponitur, esse finem cuiuslibet naturae rationali, qui solus Deus esse potest.* Perez I, S. 290a. Bei Perez gilt diese Orientierung an einem *finis ultimus* auch für die *natura rationalis* Gottes selbst; nur daß *er* mit diesem Maßstab identisch ist.

kann—im Gegensatz zur göttlichen Essenz—sein oder nicht sein. Also ist der Willensakt in mindestens einem Prädikat (der Kontingenz) vom göttlichen Wesen verschieden.

Eine solche (formale) Verschiedenheit der göttlichen Dekrete von seiner Essenz hatte—mit antipelagianischer Absicht—auch schon der Scotus-Schüler Thomas Bradwardine behauptet; Thomas von Aquin hingegen behauptete deren Realidentität.<sup>2</sup> Perez seinerseits nimmt eine gewisse Verschiedenheit an; es muß aber genauer bestimmt werden, von welcher Art diese Verschiedenheit ist. Perez entwickelt hierfür eine ausführliche (wenn auch nicht ganz klare) Distinktionslehre, deren Kenntnis er selbst für das Verständnis seiner Terminologie für wichtig hält.<sup>3</sup> Seine *distinctio virtualis intrinseca*, zum Teil für das ähnlich schwierige Problem der Trinität<sup>4</sup> entwickelt, ist eine durchaus originelle Idee Perez'.

### *1 Die Verschiedenheit Gottes von seinen freien Entscheidungen*

#### *1.1 Die perezianische Distinktionslehre*

Zwischen Subjekt und Prädikat gibt es zwei mögliche Verhältnisse (*habitudines*): Identität und Realdistinktion.

Letzteres Verhältnis besagt: *hoc non est illud*. Die so verstandene Realdistinktion ist nur der *vollkommenen* Identität entgegengesetzt, und beinhaltet damit auch alle anderen Arten von Distinktionen, wie z.B. die modalen—mit Ausnahme der *distinctio rationis*.<sup>5</sup>

Ersteres Verhältnis, die Identität, besagt: *hoc est illud* und nur als Subjekt und Prädikat gehören die beiden Teile zum *genus alietatis*, wie es ja auch zwischen *definitio* und *definitum* statt hat, obwohl beide für dieselbe Sache stehen (*quibus nullae res sunt magis idem*).

Identität bedeutet „Selbstmitteilung“ (*communicatio sibi ipsi*); dies unterstellt zwar eine Trennung von *forma communicata* und *subiectum communicationis*, aber nur in Form eines *inneren* Verhältnisses (*habitus*

<sup>2</sup> Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium* I, cap. 10, corrol. (1618/1964) S. 197. Für Thomas von Aquin vgl. *Summa Theologica* I, 19, 3 ad 6. Vgl. auch De Muralt (1991) S. 298 und Garrigou-Lagrange, *Prémotion Physique* (DThC 13) Sp. 37. Thomas von Aquin meint: Wissen und Wollen sind dem Sein nach beide notwendig, aber nach dem *habitus* dem Objekt gegenüber verschieden; gewußte Dinge sind hier so aufzufassen, wie sie im Wissen sind, gewollte Dinge aber so, wie sie in sich sind (*secundum quod sunt in seipsis*), weil das Wissen die Dinge auf sich zu bewegt, das Wollen aber den Wollenden auf die Dinge hin.

<sup>3</sup> Perez I, S. 224a.

<sup>4</sup> [...] *mysterium Trinitatis, cui dictum est, esse valde affini mysterium Divinae libertatis*. Esparza (1685) S. 81a/b. Młodzianowski meint freilich, Perez mache die Sache sogar *noch* komplizierter: *particularium autem Doctorum principia non debent esse difficiliora mysterio Trinitatis*. Młodzianowski (1666) I, S. 268b. Gegen diesen Trinitätsvergleich: Mauro (1687) I, S. 179a. Tatsächlich ist ja das Problem sogar noch komplizierter, weil die kontradiktorische Entgegensetzung von Wollen und Nicht-Wollen stärker ist als die *oppositio relativa* der göttlichen Personen. Das hat nach Młodzianowski ((1682) S. 217b) besonders Haunold herausgearbeitet.

<sup>5</sup> [...] *comprehendit modalem et ceteras omnes, quae non sunt rationis tantum*; Perez I, S. 224a.

*intrinsic*), gemäß welchem einem Subjekt eine Vollkommenheit, Unvollkommenheit oder andere Eigenschaften innerlich und realidentisch zukommen.<sup>6</sup>

Insofern jede *formalitas* eine zusätzliche Aktuierung ist, wird die Sache dadurch vervollkommen. Da, wo es sich um eine reine Selbstmitteilung handelt, wird die Sache daher von sich selbst vollendet (*perfici a seipsa*).<sup>7</sup> Die Größe der Mitteilung (*magnitudo communicationis*) entspricht dabei der Größe der Vollkommenheit (*magnitudo perfectionis*). Höchste Einheit (*summa unitas*) besteht, wenn eine *formalitas* (innerhalb ihrer eigenen Gattung) der anderen so mitgeteilt wird, daß sie keiner anderen in höherem Grade mitgeteilt werden könnte.<sup>8</sup> Gattungsübergreifend (*in omni genere*) gibt es eine solche Einheit nur in Gott.<sup>9</sup> Gegenbeispiele für eine *summa unitas* sind das Verhältnis der Weißheit zu ihrem Subjekt (auch wenn sie ihm intrinsisch zukommt), und der Form zur Materie (die *anima rationalis* z.B. ist mit ihrem Wesen identischer als mit ihrer *materia prima*),<sup>10</sup> aber auch das Verhältnis des *verbum divinum* zur *humanitas* in der hypostatischen Union.<sup>11</sup>

Diese Einheit zweier *formalitates* liegt in der Übereinstimmung hinsichtlich aller Prädikate. Ergibt sich bei einer entsprechenden Prädikatenanalyse kein Widerspruch, dann handelt es sich um eine vollkommene Identität bzw. um eine *identitas virtualiter intrinsic*, die von anderen auch *identitas formalis*, *identitas rationis obiectivae* oder *identitas logica* genannt wird.<sup>12</sup> Daß hier die skotistische *distinctio formalis ex natura rei* (bzw. ihre Negation) im Hintergrund steht, ist klar; andererseits ließen sich hier auch Parallelen zum leibnizschen Identitätsbegriff als Übereinstimmung in allen Prädikaten bei entsprechender Analyse ziehen.<sup>13</sup> Die leibnizsche Prädikatenanalyse ist freilich in jedem Fall eine unendliche; das aber ist etwas, was es für Perez nur in bezug auf die göttliche Substanz gibt; die *identitas perfecta* hat nämlich verschiedene Arten:

a) die *identitas virtualis intrinsic tantum*

<sup>6</sup> [...] *ratione cuius unum est alicui intrinsicum tribuendo ipsi formaliter per unionem, aut per aliquid maius unione esse perfectum, aut imperfectum, aut quale habet res communicata*. Perez I, S. 224b.

<sup>7</sup> *Quo pacto non solum res alteri realiter distincto communicari, sed etiam sibi ipsi; eo enim sensu, quo dicitur rem aliquam per se ipsam esse perfectam formaliter*; Perez I, S. 224b.

<sup>8</sup> [...] *fundamentum summae unitatis est communicatio unius formalitatis ad aliam summa in proprio genere illius formalitatis*; Perez I, S. 224b; *quaedam formalitas aut res ita communicetur alicui, ut nulli alteri potest magis communicari*; ebenda.

<sup>9</sup> [...] *in solo Deo reperiri potest*; Perez I, S. 224b.

<sup>10</sup> [...] *anima rationalis multo magis perficitur a sua essentia, quam materia prima ab ipsa*; Perez I, S. 224b.

<sup>11</sup> [...] *multo melius sibi communicetur quam humanitati*; Perez I, S. 224b.

<sup>12</sup> Perez I, S. 224b.

<sup>13</sup> [...] *verae [propositiones] sunt virtualiter identicae, quae scilicet per analysin terminorum [...] ad identicas formales sive expressas reducuntur*. GP VII, S. 300.

Diese besteht z.B. zwischen der ersten οὐσία und der zweiten οὐσία, nämlich zwischen der Kreatur und ihrer Definition<sup>14</sup> (eine Identität, die bei Leibniz natürlich bereits eine vollständige wäre). Hier steht kein Prädikat mit dem anderen in Widerspruch; aber die eine Prädikatenmenge ist nur eine Teilmenge der anderen.

b) die *identitas infinite communicationis tantum*

Die hier eingeführte Unendlichkeit bezieht sich auf die Vollkommenheit der entsprechenden *formalitas*. Ist diese unendlich, wie bei Gott, so überspringt sie sogar Gattungsgrenzen, auch wenn keine *identitas virtualiter intrinseca* vorliegt, denn was in allen Gattungen höchst vollkommen ist, ist es auch in jeder einzelnen. Dies ist der Fall zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Personen, zwischen denen Perez eine *distinctio virtualiter intrinseca* annimmt. Das göttliche Wesen, das von sich selbst her, nicht von den göttlichen Personen her, in allen Gattungen unendlich vollkommen ist,<sup>15</sup> kommuniziert seine *formalitas* mit den göttlichen Personen.<sup>16</sup>

c) die *identitas infinitae communicationis et virtualis intrinseca simul*

schließlich beinhaltet a) und b) gleichzeitig. Sie ist diejenige Identität, die das göttliche Wesen mit sich selbst hat.<sup>17</sup> Hier findet nicht nur eine *communicatio infinita in omni genere* statt, sondern, daraus folgend, auch in jeder einzelnen Gattung, also eine *identitas perfecta virtualiter intrinseca*. Die *communicatio infinita* aber ist es, die die Wesenheit Gottes von jeder Unvollkommenheit befreit,<sup>18</sup> d.h. sie kann durch keine Hinzufügung einen Vorzug, allenfalls einen bloßen Würdetitel (*novae praestantiae titulus*) dazugewinnen, auch nicht durch die göttlichen Personen.<sup>19</sup> Sonst wären ja z.B. Gott plus Kreatur, bzw. Gott mit dem Schöpfertitel schätzenswerter als Gott allein.<sup>20</sup> Tatsächlich aber vergrößert dies die Zahl der unter der Einheit befaßten Titel Gottes nur extensiv, nicht intensiv; das gilt wiederum auch für die göttlichen Personen.<sup>21</sup> Dagegen kann beim Geschöpf durch Addition von „Einheitsgraden“ (*additione alterius gradus unitatis*) die Vollkommenheit auch intensiv wachsen, denn da ihre *formalitates* endlich sind, sind sie nur mit sich selbst identisch, nicht schon mit allem anderen. Daß ihre Vollkommenheit mit ihrem Identitätsgrad wächst, ist natürlich eine Umkehrung der Tatsache, daß die Identität mit dem Vollkommenheitsgrad wächst; das eine

<sup>14</sup> [...] *habet quaelibet creatura secum et cum sua definitione*; Perez I, S. 225a.

<sup>15</sup> [...] *a seipsa reddatur infinite in omni genere perfecta*; Perez I, S. 225a; [...] *essentia divina a se sola formaliter [perficitur], non a personalitatibus*. Perez I, S. 225a.

<sup>16</sup> Perez I, S. 225a.

<sup>17</sup> [...] *qualem habet essentia divina secum*; Perez I, S. 225a.

<sup>18</sup> [...] *idest illa, qua essentia divina reddit aliquid ab omni imperfectione liberum*; Perez I, S. 225b.

<sup>19</sup> [...] *ut additione non fiat praestantior*; Perez I, S. 225b.

<sup>20</sup> *Deus simul cum creaturis esset aestimabilius bonum quam Deus solum*; Perez I, S. 225b.

<sup>21</sup> [...] *excessus extensivus unitatis, non intensivus*; Perez I, S. 225b. Dasselbe gilt für die Taten Christi, die sein Verdienst nur extensiv erweitern. Ebenda.

bedingt das andere. So gesehen ist jedenfalls die kreatürliche Identität im Gegensatz zur göttlichen (aber auch zur leibnizschen Monade!) *erweiterbar*.<sup>22</sup>

Dies wären die Arten der Identität. Bei den *Distinktionen* spielt für Perez entsprechend die *distinctio virtualis intrinseca* eine große Rolle.

Die *distinctio virtualis* scheint in etwa der skotistischen *distinctio formalis ex natura rei* zu entsprechen. Tatsächlich aber soll sie zugleich formale Identität in den Prädikaten höchster Vollkommenheit implizieren und insofern allenfalls eine metaphorische *distinctio formalis ex natura rei* darstellen.<sup>23</sup>

Für die Kreatur gilt: Da *animalitas* und *intellectualitas* bei Tier und Engel je getrennt auftreten können, sind sie beim Menschen virtuell verschieden, real aber identisch. Sowohl die Verschiedenheit beim Menschen (eine *distinctio rationis*) als auch die reale Verschiedenheit der *formalitates* von Engel und Tier sind aber beide der Sache selbst (dem Menschen) *äußerlich*. Die *distinctio virtualis* ist daher bei Perez im Falle der Kreatur nur eine *extrinsische: extrinseca in ratione distinctionis*. (Leibniz lehnt übrigens die *formalitates* ab, die nur *praeciso intellectu* real seien, nicht aber unabhängig davon.)<sup>24</sup>

Diese *distinctio virtualis* unterscheidet sich einerseits in die *distinctio virtualis intrinseca*, die zwischen *formalitates* besteht, denen die obengenannte *identitas virtualiter intrinseca* fehlt, wie z.B. göttlicher Essenz und göttlichen Personen;<sup>25</sup> diese gibt es nach Perez nur bei Gott—wiederum anders als die *distinctio formalis* des Scotus.<sup>26</sup>

Andererseits gibt es die *distinctio virtualiter pure extrinseca* (oder: *per autonomasiam*). Sie besteht, wo ansonsten *identitas virtualiter intrinseca* herrscht. Diese gibt es bei der Kreatur und bei Gott; bei Gott allerdings aufgrund seiner Unendlichkeit auch da, wo bei der Kreatur Realdistinktion herrscht, wie z.B. *intellectio* und *natura substantialis*. Bei Gott ermäßigen sich analoge Realdistinktionen der Kreatur zu Virtualdistinktionen.<sup>27</sup> Wie hier die Unendlichkeit die Verschiedenheit kompensieren kann, ist nach Arriaga

<sup>22</sup> [...] *quaelibet formalitas creata habet secum maiorem unitatem et communicationem, quam cum alia non habente cum ipsa identitatem intrinsecam: quaelibet enim formalitas creata habet secum unitatem communicationis finitam proportionatam suae perfectioni finitae. [...] secum tantum est perfecte idem. Perfectio finita [...] crescit non solum extensive, sed intensive, idest aestimative; quod verum est, quando utraque coniungitur in uno*; Perez I, S. 225a.

<sup>23</sup> *Sic distinctio virtualis intrinseca existens a parte rei non est proprie distinctio ex natura rei, sed metaphorice, quia distinctio ex natura rei non solum excludit identitatem virtuales intrinsecam, seu consensum in omni praedicato, sed etiam unitatem intrinsecam coniunctam cum consensu in omni praedicato dicente perfectionem simpliciter simplicem: prius convenit distinctioni virtuali intrinsecae, non vero posterius*. Perez I, S. 89a. Der übliche Sprachgebrauch identifiziert offenbar beides; Esparza (1685) S. 237a.

<sup>24</sup> Vgl. Hübener (1985, Erk.) S. 72. Leibniz ist Nominalist, aber interpretiert die *formalitates* darüber hinaus in Relationskategorien um, was neu ist. Ebenda. Vgl. auch Martin (1967) S. 154ff.

<sup>25</sup> [...] *inter formalitates carentes identitate virtuali intrinseca*; Perez I, S. 226a.

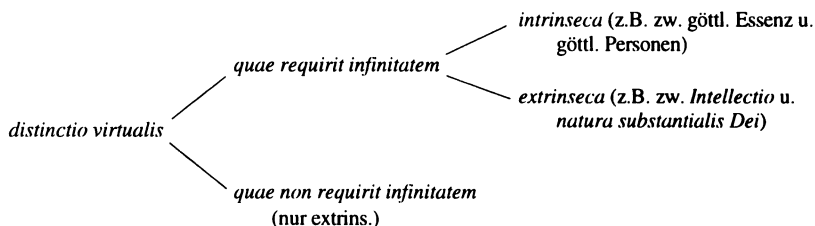
<sup>26</sup> Perez I, S. 226a.

<sup>27</sup> Perez I, S. 226a.

schwer zu verstehen; auch er hält dies aber für keinen Grund, diese Lösung abzulehnen.<sup>28</sup>

Vermutlich ist diese Identität ähnlich zu verstehen, wie bei Duns Scotus. Auch Duns Scotus hatte ja die Realidentität der formal distinkten Attribute durch die (intensive) Unendlichkeit Gottes erklärt: Die Unendlichkeit, selbst keines dieser formalen Attribute Gottes sondern ein diesen *allen* zukommender intrinsischer Modus, bringt diese Attribute zur Identität. Weil nämlich unendliche Größen sich nicht mit etwas Anderem als dessen *Teil* verbinden können, müssen alle unendlichen Größen (hier: die Attribute) sich miteinander *identifizieren*; dem Unendlichen fehlt nichts von dem, was mit ihm vereint werden kann.<sup>29</sup> Für Perez führt dies aber, wie gesagt, zur *formalen* Identität; die Differenz zwischen Perez und Scotus scheint mir aber zumindest auf dem Hintergrund dieser Begründung doch eine bloß verbale zu sein. Die Differenz liegt wohl eher bei der *kreiürlichen* Virtualdistinktion, die bei Perez nur eine extrinsische ist.

Es ergibt sich also für Perez folgende Einteilung:



Mit Hilfe dieser Unterscheidungen läßt sich auch noch einmal zwischen verschiedenen Arten von *Prioritäten* differenzieren, die in diesem Zusammenhang wichtig werden können:

#### a) die *prioritas realis*

Sie läßt sich in *subsistendi consequentia* erschließen, bzw. begründet eine solche; sie besteht zum Beispiel zwischen dem Grammatiker und dem Menschen: *Hic est grammaticus, ergo est homo (et non e contra)*. Da man von einer realen Verschiedenheit des Menschen vom Grammatiker sprechen

<sup>28</sup> [...] *non aliam [rationem] possumus reddere, nisi infinitam perfectionem Dei, [...]. Fateor eam aequivalentiam difficilius intelligi, non est tamen propterea neganda: eam enim fides, in cuius obsequium debemus captivare intellectum, manifeste ostendit, nec mirum est, si Deus, qui infinite a nobis distat, non possit a nobis perfecte cognosci*; Arriaga (I, 1643) S. 477a. Für Młodzianowski funktioniert dies nicht, wenn es einen Widerspruch zwischen *propositiones secundo adiacentes de existentia* impliziert. Młodzianowski (1666) S. 270a/b.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Zielinski (1981) S. 999-1003.

muß, handelt es sich um eine *prioritas realis*; ebendiese Verschiedenheit fehlt bei der *prioritas virtualis intrinseca*.

b) die *prioritas virtualis*

Sie hat wiederum zwei Arten:

1. die *prioritas in existendo*; z.B. (*in subsistendi consequentia* formuliert): *Deus vult creare mundum, ergo Deus existit*: Dies ist nur eine *prioritas virtualis*, weil Gott und sein Wille real identisch sind; dennoch besteht eine echte Priorität.

2. die *prioritas in praedicando*; z.B.: *Haec entitas est paternitas: ergo est essentia* (weil die göttliche *paternitas* eine subsistierende Relation ist); nicht aber umgekehrt: *Quia filius est essentia, non paternitas*.<sup>30</sup>

Bei einer zugrundeliegenden *distinctio virtualis intrinseca* handelt es sich auch um eine *prioritas virtualiter intrinseca*; bei einer *identitas virtualis intrinseca* kann es aber immer noch eine *prioritas virtualis extrinseca* geben, wie z.B. beim Verhältnis von *divina essentia* (*a quo est deitas*) und *Deitas* (*quod est divina essentia*). Ähnlich verhalten sich *causa efficiens* und *effectum*, und damit auch die göttliche Essenz gegenüber sich selber in der Selbstbewegung.<sup>31</sup>

Sodann muß man unterscheiden zwischen

1. der *prioritas in propinquitate ad primum*:

so stehen die göttlichen Personen der göttlichen Essenz näher als die Kreaturen,<sup>32</sup> aber auch der Vater der Essenz näher als der Sohn; und dies ist eine *prioritas virtualis intrinseca*, da hier eine entsprechende Distinktion zugrunde liegt.<sup>33</sup>

2. der *prioritas constitutivi ad constitutum, seu inclusivi ad includens, bzw. ut partis ad totum*. Und in dieser Hinsicht ist der *pater aeternus* sogar früher als die göttliche Essenz (und zwar *virtualiter intrinsece*), denn er schließt die Essenz und die *paternitas* ein, nicht aber die Essenz *pater* und *paternitas*.<sup>34</sup>

3. der *prioritas fundans propositionem causalem*:

Sie enthält sowohl Beispiele von *prioritas realis* (mit realer Trennbarkeit der Prädikate von Vordersatz und Nachsatz):

- *Petrus ideo currit, quia habet potentiam motivam*;

- *Petrus ideo discit, quia est disciplina capax*;

als auch von *prioritas virtualis intrinseca*:

<sup>30</sup> Perez I, S. 226b.

<sup>31</sup> [...] *essentia divina movet seipsam per se ipsam perfectissime*; diese Bewegung hat alle Eigenschaften einer *motio ab extrinseca*, außer der Distinktion zwischen Akt und Potenz; Perez I, S. 227a. Vgl. auch De Muralt (1991) S. 271f.

<sup>32</sup> Die Essenz ist *principium reale, et virtus productiva ipsarum identificata cum personis*; Perez I, S. 226b.

<sup>33</sup> [...] *essentia divina propinquior est Patri aeterno, quam filio divino*; Perez I, S. 226b.

<sup>34</sup> *Pater aeternus includit essentiam et aeternitatem virtualiter intrinsece*. [...] *essentia autem non includit Patrem, neque paternitas*. Perez I, S. 226b.



- *Deus ideo libere vult creare mundum, quia habet liberum arbitrium* (dies ist für Perez sogar eigentlich nur eine *prioritas rationis*, da sie nur auf einer *distinctio ficta* beruht).

- *Deus ideo voluit incarnari, quia est bonus.*

- *Existit Filius divinus, quia existit essentia divina.*

Alle diese Schlüsse sind nicht umkehrbar. Zu dieser Art von Priorität gehört auch die *prioritas activa virtualis*, *prioritas exemplaris* und *finalis*.<sup>35</sup>

Alle diese schwierigen Unterscheidungen sind in Perez' Text—so, wie er überliefert ist—nur auf sehr dunkle und knappe Weise formuliert. Da diese Begriffe aber späterhin eine Rolle spielen, sollten sie hier so weit wie möglich vorgestellt werden.

Perez hat überdies—mehr für die Trinitätslehre—noch eine andere Art von intrinsischer Virtualdistinktion etabliert (Esparza, B. de Quiros u.a. folgen ihm hierin), nämlich als eine *distinctio realis in tertio*.<sup>36</sup> Diese Form, die nur eine Teilklasse der intrinsischen Virtualdistinktionen ausmachen soll,<sup>37</sup> ist ebenfalls etwas kompliziert: Die göttliche Natur und der Sohn (genauer: die Relation der *filiatio*) unterscheiden sich in einem Prädikat kontradiktorisch: dem der *productio*; dem Sohn kommt sie zu (er wird vom Vater „produziert“), der Natur nicht. Beide vermitteln sich dennoch in einem Dritten: der *paternitas*; diese ist die Ursache für die gegenüber der Natur kontradiktorische Prädikation der *productio*, zugleich aber mit der Natur identisch darin, daß auch von ihr die *non-productio* ausgesagt wird, beide also *condistinct* sind. Dabei ist aber die Natur in erster Instanz gegenüber der Differenz von *producibilitas* und *non-producibilitas* indifferent. Sie wird erst durch ein Drittes (den *pater*) differenziert in etwas Produzibles (*filius*) und etwas Nicht-Produzibles (*natura*).<sup>38</sup>

Auch diese Virtualdistinktion—ausdrücklich verschieden von der *distinctio formalis ex natura rei*—gibt es nach Perez nur in Gott, weil hier die *perfecta communicatio* hinzukommt.<sup>39</sup> In Gott als *perfectio simpliciter simplex* herrscht nämlich die *identitas perfecta*. Wäre die Essenz mit sich selbst identischer als mit den Personen, letztere Identität also schwächer, dann wäre sie eben nicht die *identitas perfecta*.<sup>40</sup> Eine Negation kommt hier nur

<sup>35</sup> Perez I, S. 226bf.

<sup>36</sup> *Primus Antonius Perez, dictus Theologus Admirabilis, incepit explicare distinctionem virtualem per distinctionem realem in tertio.* Młodzianowski (1666) S. 54a.

<sup>37</sup> Perez I, S. 269a/b.

<sup>38</sup> Nach Młodzianowski (1666) S. 54a-55a. Młodzianowski fragt, wie sich dann wohl die Natur von *allen drei* Personen unterscheidet (nämlich nach *communicatio/non-communicatio*); hier gibt es dann ja kein Drittes. Ebenda S. 56a/b. Vgl. auch Młodzianowski (1682) S. 48b-52a.

<sup>39</sup> Perez I, S. 15b.

<sup>40</sup> Perez I, S. 15a. *Pariter dico, paternitatem esse idem cum essentia sine distinctione ex natura rei, et tam perfecte esse idem ex natura rei, quam essentia et ipsa essentia.* Perez I, S. 16bf.

*relativ* auf ein Drittes hinzu, so wie man auch von einem Menschen aussagen kann, er sei *kein* vernünftiges Lebewesen, und zwar in Sätzen wie: *homo non est animal rationale et simul lapis*.<sup>41</sup> Die Identität ist dann eine je relative, nie jedoch eine, die in *jeder Hinsicht* und *zugleich* besteht; es verweist immer eins aufs andere, das Ganze ist so nicht in den Griff zu bekommen.<sup>42</sup>

Ähnlich sind die *nolitio mundi* und die *volitio mundi* in Gott identisch und nur durch die Denomination von einem Dritten (der Welt) her verschieden; sie sind „auf verschiedene Weise von der Welt her verschieden.“<sup>43</sup>

Ein anderes Modell findet sich bei Aldrete, der die *distinctio virtualis* als Teilklassenrelation auffaßt: Einige, aber nicht alle Prädikate sind numerisch identisch.<sup>44</sup> Dementsprechend soll die *volitio libera* die *natura divina* in der selben Weise einschließen, wie der Begriff *homo* den Begriff *animal* einschließt.<sup>45</sup> Außerdem soll es möglich sein, daß *distincta* sich gegenseitig vervollkommen. In und durch die gemeinsam hergestellte Vollkommenheit sollen sie dann identisch sein, sie sind dann *essentialiter inseparabilis in perfectione*. Auch Aldrete spricht hier von einer *summa communicatio* und auch von einer entsprechenden *exigentia communicationis*.<sup>46</sup>

### 1.2 Die volitiones und ihr Sitz im Leben der göttlichen Natur

Daß die genauere Betrachtung der Distinktionslehre nicht überflüssig ist, zeigt sich daran, daß der entscheidende Begriff der *distinctio virtualis intrinseca* höchst äquivok ist.

So lehnt Perez eine *distinctio virtualis intrinseca* nicht nur ab, wenn sie skotistisch verstanden wird, sondern auch, wenn sie so gebraucht wird, daß sie eine Separierung der Willensakte von der göttlichen Essenz auch dem Ursprung nach bedeutet: Einige hatten nämlich behauptet, die göttlichen Volitionen seien dergestalt von der göttlichen Essenz verschieden, daß sie sogar eine *ratio primaria* darstellten, während Perez daran festhält, daß die Volitiones ein virtuell-intrinsischer *Ausfluß* der Essenz sind, also keinen eigenen Ursprung haben und insofern nur eine *ratio secundaria* sind, zumal

<sup>41</sup> Perez I, S. 16b.

<sup>42</sup> *Paternitas non est idem cum essentia [...] et filiatione simul, seu non est idem cum essentia, et simul cum omnibus quae sunt idem cum essentia.* Perez I, S. 17a.

<sup>43</sup> [...] *semper est vera haec propositio, „Volitio Divina mundi seu eius terminatio intrinseca Deo est nolitio mundi.“ Non enim sunt duo entia opposita inter se, sed unum ens omnino [...] sicut enim duae personae Divinae non dicuntur duo Dii, quia sunt una Deitas. [...] nolitio et volitio differant a mundo, differunt tamen modo diverso.* Perez I, S. 17bf. Vgl. auch Młodzianowski (1666) S. 269a/b. Für Esparza gilt: *tametsi ex neutra parte communicentur mutuo praedicata producti, ex. gr., et improducti, secundum quae invicem opponuntur: ita etiam adiungit sibi posteriores habitudines liberas ad creaturas ex pura perfectionis abundantia. [...] communicatur mutuo summa simpliciter communicatione.* Das, was an solchen relativen Begriffen trennend ist, besteht nur von seiten der Kreatur. Esparza (1685) S. 76bf.; vgl. auch S. 77b-80a und Młodzianowski (1666) S. 269b.

<sup>44</sup> [...] *aliqua praedicata, quae verificantur de una formalitate, verificantur quoque numerice de alia, alia vero non verificantur.* Aldrete (1662) II, S. 29b.

<sup>45</sup> Ebenda.

<sup>46</sup> Aldrete (1662) II, S. 41a/b.

jede *ratio primaria* die Essenz *konstituiert*, was im Fall der Volitionen nicht möglich ist. Im übrigen können die Volitionen keinen Ursprung aus sich haben—nicht nur, weil sie auf die *intellectio* angewiesen sind, mit der sie nur über die Identität mit der Essenz/Natur in Beziehung stehen, sondern auch, weil die Volition sonst ihr *Ziel* aus sich selbst haben müßte. Tatsächlich aber ist das Ziel das Ziel der Natur und die Volition *ihre* Bewegung.<sup>47</sup>

Und ganz abstrakt gedacht: Wenn Natur und Volition zwei getrennte *formalitates* A und B darstellten, dann gäbe es keinen zureichenden Grund, warum eher das eine als das andere die Volition sein sollte, denn *Gott* (wenn man ihn als Drittes von beiden trennt) will durch beide, keines will von sich her.<sup>48</sup>

Es muß aber betont werden, daß die von Perez behauptete Identität nur für die *volitio necessaria* gilt, d.h. für diejenigen Willensakte, mit denen *Gott* *notwendig* etwas liebt, wie z.B. seine eigene Natur. Das gilt auch für das folgende. Für die *volitio libera* (mit der *Gott* die Schöpfung will) nimmt auch Perez eine Differenz an, allerdings nur eine spezifische *distinctio virtualis intrinseca*, wie wir sehen werden.

Allgemein macht sich Perez zu der Differenz von Wesen und Willensakt auch den Einwand, daß die *natura divina* nur der *vita physica* entspreche, die *volitio divina* aber der *vita intentionalis*, womit also der *actus vitalis naturae divinae* nicht wie nach Perez' Annahme die *volitio* sein könne.

Dieser Einwand greift eine Unterscheidung seines Gegners Arriaga auf, der damit die cartesische Spaltung zwischen Bewußtsein und unbelebter Natur ratifiziert: Eigentliches Leben sei nur Intentionalität, die „vitalen“, biologischen Funktionen aber könnten als solche nicht wirklich Leben genannt werden. Zwar hätten sogar Stein und Feuer eine *motio intrinseca*, Leben sei das aber nicht; dies beginne erst mit *volitio* und *cognitio*, wobei es gleichgültig sei, ob diese von innen oder außen kommen.<sup>49</sup>

Dahinter steht eine seit dem 14. Jahrhundert geführte Debatte über die übernatürliche Transplantierbarkeit menschlicher Akte: Sind diese wirklich meine, wenn ich nicht kausal irgendwie an ihnen teilnehme, sondern sie von außen, durch den göttlichen Chirurgen kommen? Und von außen müssen sie ja kommen, wenn es übernatürliche Akte sind (Glaube, Liebe, Hoffnung). Gleichzeitig sollen sie je meine (und darin auch

<sup>47</sup> Perez I, S. 227b.

<sup>48</sup> Perez I, S. 228a.

<sup>49</sup> Stein und Feuer bewegen sich nämlich nicht aus sich, sondern nur, wenn sie außerhalb natürlicher Orte sind. Perez I, S. 228b. Das gilt aber auch für die *vita/motus intentionalis*, nur das es sich hier nicht um eine *hinreichende*, sondern bloß um eine notwendige Bedingung handelt. Perez I, S. 229a. Cartesisch mutet übrigens auch die Identifizierung von *materia prima* und Quantität durch Arriaga an; vgl. Grabmann (1926) S. 555f. Die Auseinandersetzung mit Descartes bzw. seine Adaption wird deutlich in dem Entwurf eines innerjesuitischen Syllabus von 1696, ed. Orellana (1967).

verdienstvoll) sein. Während die Thomisten daher behaupten, daß diese Akte nicht völlig extrinsisch sind, behaupten die Franziskaner ebendiese Extrinsizität. Die Zueignung ans Subjekt geschieht nach franziskanischer Auffassung lediglich über den intentionalen Erlebnischarakter: Er verbürgt als „lebendige“ Erfahrung die Jemeinigkeit. Die nicht-intentionalen Vitalfunktionen verlieren als nichterfahrene dementsprechend den Charakter der Lebendigkeit (wogegen die Thomisten opponieren). Vital sind dann bei Arriaga nur noch Akte sozusagen der *res cogitans*: *volitio* und *cognitio*.<sup>50</sup>

In unserem Fall wird nun diese Verpflanzbarkeit auf Gott zurückübertragen: Auch *seine volitio* und *cognitio* sollen also ganz *ab extrinseco* (also gewissermaßen aus der Retorte) sein können, und dennoch sollen sie seine eigenen genannt werden können. (Es fragt sich aber, wer dann der Chirurg wäre ...).

Perez macht das nicht mit—auch ganz gemäß seiner Tendenz, die Identitäten in der göttlichen Essenz zu betonen: Selbst wenn es *de potentia absoluta* möglich sein sollte, *ab extrinseco* zu „leben“,<sup>51</sup> spricht doch im Prinzip dagegen, daß die *intentio* ja gerade definiert ist als eine Art *motus ab intrinseco*. Leben bedeutet, eigene Bewegung (*motus proprius*) ganz aus sich selbst zu haben. Daß Gott in höchstem Maße lebendig ist (*Deus maxime vivit*), wird von Thomas ja gerade *damit* begründet.<sup>52</sup> *Vita intentionalis* gibt es bei Gott nur zugleich mit der *vita physica*, und darin wird er von allem Lebendigen imitiert.<sup>53</sup>

Insofern also sind die *volitiones* als Bewegung der göttlichen Natur zwar nicht „natural“ (und damit notwendig) zu nennen, wohl aber „vital“ (und d.h. hier: frei).<sup>54</sup> Die *vita physica* ist normalerweise als *perfectio immanens* dergestalt indistinkt von der Natur, daß sie unfrei wird. So kann auch das Feuer seine Vermehrung von innen heraus nicht verweigern; es liegt in seiner Natur. Die Natur Gottes besitzt aber auch dafür die nötige Suffizienz,<sup>55</sup> denn sie empfängt keine Bestimmung von außerhalb (*formalitas existens a se*), wie das Feuer und muß daher ihre Freiheit schon *naturaliter* in sich tragen. Insofern allerdings bei ihr eine Identität des Wollens mit der Natur vorliegt, muß das Wollen tatsächlich auch notwendig genannt werden. Das ist wichtig aus Gründen der Theodizee: Es kann ihr nämlich darum auch kein Vorwurf gemacht werden.<sup>56</sup> Wäre die Volition hingegen äußerlich gegenüber der göttlichen Natur, also eine *formalitas a se*, die ihre Begründung aus sich selbst findet, dann müßte sie auch absolut vollkommen sein, d.h. jeden

<sup>50</sup> Vgl. Knebel (1991/3), S. 130-132 und S. 138. Das Problem steigert sich übrigens nochmals mit der noch schärferen Trennung von natürlichen und übernatürlichen Akten durch Molina. Schneemann (1880) S. 8ff.

<sup>51</sup> [...] *posse aliquem vivere intentionaliter de potentia absoluta sine motu ab intrinseco*; Perez I, S. 228b.

<sup>52</sup> *Summa Theologica* I, 18, 3.

<sup>53</sup> Perez I, S. 228bf.

<sup>54</sup> *Itaque motus naturae divinae etiamsi sit ad proprietatem naturalem, immo ad suam essentiam, non potest esse naturalis; poterit ergo esse vitalis, quia hic est motus ab intrinseco non pure naturalis*; Perez I, S. 229a.

<sup>55</sup> Perez I, S. 229b.

<sup>56</sup> [...] *nullum habet displicendi meritum*; Perez I, S. 230a.

Mangel aus sich ausschließen können. Sie wäre damit die *perfectio simpliciter simplex*, also *eo ipso* identisch mit Gott und seiner Natur.<sup>57</sup>

Ähnlich wäre nach Perez sogar der Monotheismus zu begründen: Bei zwei Göttern ermangelten beide der Vollkommenheit, den jeweils anderen setzen zu können; keiner wäre also vollkommen genug, um wahrhaft Gott genannt werden zu können.<sup>58</sup> Und darum auch wird die göttliche Natur *als* Perfektion von den göttlichen Personen unterschieden; denn wenn der Vater diese Vollkommenheit wäre, könnte sie der Sohn nicht auch sein. *Diese* Vollkommenheit gibt es nur einmal.<sup>59</sup>

Und zu dieser Art von Vollkommenheit gehört nach Perez eben auch die göttliche Willensfreiheit als vitaler Ausfluß der göttlichen Natur. Wäre der göttliche Willensakt ein bloßer Ausfluß und nur ein *additum* zur bereits konstituierten Natur (*natura iam constituta*), so würde die Natur würde von etwas Anderem vervollkommen werden;<sup>60</sup> aber bei einem *ens infinitum* sind dies nach Perez eben bereits *propria* einer *a se* und *per se* hinreichenden Potenz, von der sie nicht real und nicht *ex natura rei* verschieden sind und aus der sie hervorgehen.<sup>61</sup> Die göttliche Unendlichkeit dient hier als Schmelztiegel.

Perez lehnt also die These der oben erwähnten Theologen ab; für ihn gibt es zwar im Falle der *volitio libera* auch eine *distinctio virtualis intrinseca*, aber selbst da nur so, daß sie die göttliche Identität nicht sprengt. Der einzige von Perez genannte Vertreter der These, die von Gott getrennte Willensakte annimmt, ist Pedro de Arrubal SJ<sup>62</sup> (nach oben Gesagtem könnte aber auch Arriaga dazugehören). Perez wirft ihnen vor, Molina und Granados zu ihren Gunsten zu zitieren, obwohl diese ausdrücklich das Gegenteil lehrten. Andere wieder, die diese für sich in Anspruch nehmen wollen, sprechen von einer *distinctio virtualis intrinseca*, meinen aber etwas anderes damit als Perez (Zuniga, Herice, Fasolus).<sup>63</sup> Eine Mittelposition nimmt Martin Albiz ein, der die *volitio* für konstitutiv für die *essentia* hält, obwohl die *volitio* allererst aus ihr folgt. Die *distinctio formalis ex natura rei* schließlich ist Perez zu stark.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Perez I, S. 230a. Gemäß Anselm: *id, quod in quolibet ente melius est habere, est perfectio simpliciter simplex*; Perez I, S. 230b. Vgl. Anselm, *Monologion* 15.

<sup>58</sup> [...] *unica tantum est prima, seu existens a se. Si enim essent duae, neutra haberet vim ponendi alteram, ac proinde ponendi omnem perfectionem simpliciter*; Perez I, S. 230a.

<sup>59</sup> [...] *redditur ratio, quare natura divina possit distingui virtualiter intrinsece a personalitate Patris aut Filii et a singulis relationibus. [...] paternitas non est talis perfectio, alioqui filius divinus esset imperfectus, quia non est Pater*. Perez I, S. 230b.

<sup>60</sup> [...] *formaliter perfici perfectione virtualiter intrinsece emanens ab essentia*; Perez I, S. 234a.

<sup>61</sup> Perez I, S. 234a/b.

<sup>62</sup> Pedro de Arrubal SJ (Salamanca/Rom), 1559-1608.

<sup>63</sup> Vielleicht eine neapolitanische Partei: Diego Zuniga SJ, 1633-1665 (Neapel) und Hieronymus Fasolus SJ, 1583-1639 (Neapel).

<sup>64</sup> [...] *volitio constituit essentiam, quamvis subsequatur primam formalitatem*; Perez I, S. 235a. Es war mit nicht möglich, alle diese Positionen zu überprüfen. Eingehende Doxographien der verschiedenen Positionen zur Verschiedenheit von *intellectio-intellectus*, *intellectus-essentia*, *voluntas-essentia* usw. finden sich bei Borull (1661) S. 6f., S. 15f. und S. 20f.

Unterscheidet man zwischen der *volitio necessaria* (mit der Gott sich selber liebt) und der *volitio libera* (was auch bei Perez nicht immer ganz klar ist), dann gilt für erstere sogar, daß sie virtuell-intrinsisch *identisch* ist mit der göttlichen Natur.

So ist also nach Perez der Wille Gottes zwar nicht *virtualiter intrinsece* seine Natur, aber er ist *von* ihr (*a natura*),<sup>65</sup> konstituiert sie also nicht, sondern „fließt“ aus ihr hervor;<sup>66</sup> dennoch ist der Wille durchaus *wesentlich* für die göttliche Natur, denn der Wille impliziert seinerseits das *esse a se* und die Freiheit der göttlichen Natur von einer *necessitas antecedens*—gerade das begründet die Freiheit die Unbedingtheit und Notwendigkeit des göttlichen Wesens.<sup>67</sup>

Beim *Menschen* sind *volitio* und *intellectio* getrennt wie *verbum divinum* und *amor divinus*; bei *Gott* aber ist sowohl die *volitio* als auch die *intellectio realiter idem cum Verbo et Spiritu Sancto*, weil sie ja nach Perez zur *Natur* Gottes gehören.<sup>68</sup>

Die skotistische inspirierte<sup>69</sup> Gegenthese meint aber, daß kontradiktorische Prädikate in Gott eine *distinctio virtualis intrinseca* begründen.<sup>70</sup> So werde ja auch der göttliche Intellekt vom göttlichen Willen unterschieden (*Deus non intelligit voluntate; Deus non amat intellectu*; der Wille ist frei, der Intellekt nicht), aber auch z.B. der Sohn vom Heiligen Geist (*Pater generat filium intellectu, non voluntate; Deus spirat Spiritum sanctum voluntate, non intellectu*). Was nun für *intellectus* und *voluntas* gelte, gelte auch für *volitio* und *intellectio*, andernfalls würde Gott ebenso wollen, wie erkennen, und d.h.: mit Notwendigkeit. Im übrigen gäbe es sonst nur eine einzige *perfectio simpliciter simplex* (in der auch die Trinität versinken würde), obwohl doch alle Theologen eine Vielheit davon in Gott annehmen.

Nun ist es nach Perez zwar richtig, daß *intellectio* und *volitio ex parte connotatorum* verschieden sind, denn: *non omnia, quae Deus intelligit, vult. Volitio passiva (= Spiritus Sanctus) und intellectio passiva (= Verbum)* sind sogar real distinkt, und für die entsprechende Unterscheidung bei der Kreatur handelt es sich ebenfalls um eine Realdistinktion.<sup>71</sup> Aber da Wahrheit und Gutheit im Gegenstand, dem sie zukommen, nicht differieren, kann man eine

<sup>65</sup> [...] *ex parte obiecti verissimum [est], voluntatem Dei non esse virtualiter intrinsece naturam, sed a natura, cum tamen natura non sit a voluntate*; Perez I, S. 237a.

<sup>66</sup> [...] *non constituit essentiam, sed fluit ab ea*; Perez I, S. 237a.

<sup>67</sup> [...] *oppositio necessitate antecedenti, quia est a se et non ab alio. [...] ideo existit necessario natura divina, quia non existit necessitas antecedens, ut ipsa existit*. Perez I, S. 239b. Daß das göttliche Wesen so, wie Perez sagt, zu seiner eigenen *causa activa completa* wird (s.o.), wird man wohl nicht als *causa sui* verstehen dürfen.

<sup>68</sup> Perez I, S. 238bf.

<sup>69</sup> Perez nennt Fr. Mayronis und die *distinctio formalis*. Perez I, S. 236a.

<sup>70</sup> [...] *praedicata enim contradictoria sufficiunt ad virtualem intrinsecam distinctionem*; Perez I, S. 235bf.

<sup>71</sup> ... wenn man nicht auf die *volitio et intellectio radicalis* eingeht, denn dort herrscht Identität; Perez I, S. 238bf.

solche Differenz nach Perez auch nicht für die Vermögen behaupten, die auf sie gerichtet sind; deshalb erkenne ja auch der Verstand nicht nur die Wahrheit sondern auch die Gutheit, und der Wille liebe nicht nur die Gutheit, sondern auch die Wahrheit.<sup>72</sup>

Letzteres ist sicher auch gut augustinisch (und Augustinus wird ja stark rezipiert), wird aber hier in einer Weise ins Feld geführt, die sehr typisch die schon mehrfach diagnostizierte starke Verschmelzung von *verum* und *bonum* beinhaltet. Sie zeigt auch hier ihre Verbindung zum Optimismus, insofern sie dazu dient, die göttlichen Willensentschlüsse der göttlichen Güte naturalisierend anzunähern.

Perez führt entsprechend auch Herice für sich ins Feld. Dieser hatte auf die skotistischen Einwände geantwortet, nach skotistischer Interpretation müßte man auch die Güte Gottes von seinem Wesen unterscheiden, obwohl die *bonitas* nach Dionysius der erste Name Gottes ist (*primarium nomen Dei*), und sein Wesen die *radix omnis bonitatis*. Zwar bezeichne dieser Name nach den Vätern nicht die göttliche Substanz, das begründe aber noch nicht eine *distinctio virtualis intrinseca*. Nicht nur Prädikate, die auch bei der Kreatur die Substanz bezeichnen (wie z.B.: *vita, spiritus, natura etc.*) bezeichneten diese in Analogie hierzu auch bei Gott; auch Prädikate, die in der Kreatur Akzidenzien bezeichnen, seien im Falle Gottes allenfalls *quoad nos* akzidentell (so wie eine Himmelskarte die Himmelsbewegungen nur unzulänglich bezeichnet: den Kreis als Linie usw.); tatsächlich bezeichneten sie aber eigentlich ebenfalls die Substanz und begründeten also keine *distinctio virtualis intrinseca*.<sup>73</sup>

Wenn Johannes Damascenus meint, daß die *theologia affirmativa* nicht von der Natur Gottes spreche, sondern nur „circa“ *naturam*, dann sagt er dies nach Perez nur *propter* „*limitationem*“ (unserer Begriffe), nicht *propter distinctionem*. Es wird dadurch nur die logische Bezeichnungsrelation geleugnet und das Fragen nach dem Wesen offengehalten, solange wir nicht in der *visio beatifica* die *ultima resolutio logica* vollziehen können.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> [...] *veritas et bonitas in ente non differunt*; Perez I, S. 239a; *intellectio cognoscat bonitatem (alioqui neque voluntas eam amaret)*. [...] *amor amat veritatem (quid enim veritate amabilius?)*. Perez I, S. 240a/b; *non amat, quia est bona, sed quia iudicat bonam*. Perez I, S. 239a.

<sup>73</sup> Perez I, S. 236a.

<sup>74</sup> *Patres solum negant [omnipotentiam (v.g.)] significare naturam logice, et ita ut relinquatur locus quaestioni, quid est Deus? et quare Deus habet hoc attributum?* Perez I, S. 237b. Die Theologia Negativa stellt sich, wie schon bemerkt, bei Perez so dar, daß die Distanz zwischen dem „normalen“ Signifikat eines metaphorischen Gottesnamens und seinem Gegenteil kleiner ist, als zwischen jenem und Gott selbst: [...] *distantia est maior inter Deum et perfectionem nobis notam, quam inter significatum proprium illius nominis et perfectionem oppositam. Plus enim distat Deus ab homine sanae mentis, quam distat furens et ebrius und plus a voce quam silentium*; Perez I, S. 251b. Wir sind hinsichtlich Gottes wie Blinde, die sich nur über die Definition klarmachen können, was Licht ist.

Was nun aber die Unterscheidung der Willensakte von göttlichen Wesen angeht, so ist im folgenden vor allen Dingen auf die *freien* Willensakte (*volitio libera*) einzugehen; denn mit diesen wählt Gott ja die Erschaffung einer Welt bzw. die mögliche Welt, die er erschaffen will.

Diese ist virtualintrinsisch *distinkt* von der göttlichen Natur. Das hier zugrundeliegende Problem läßt sich als Dilemma formulieren: Entweder ist die *volitio libera* Gott intrinsisch oder extrinsisch; beides ist unmöglich. Ist sie nämlich *extrinsisch*, und d.h.: geschaffen und in der Zeit existierend, dann wäre Gott nicht frei und wollend, wenn er nie etwas geschaffen hätte; hätte er nämlich nichts geschaffen, dann gäbe es auch nichts außerhalb von ihm, und d.h.: auch nicht diese (extrinsische) *volitio*, von der her ihm der Titel „frei“ erst zukommt.

Ist die *volitio* aber *intrinsisch*, dann ist sie entweder eine *perfectio* oder eine *imperfectio* Gottes—*tertium non datur*. Als intrinsische kann sie aber keine *imperfectio* sein, da sie mit dem vollkommenen göttlichen Wesen identisch ist. Es ist jedoch genauso unmöglich, daß sie eine *perfectio* ist, weil Gott dann nicht frei wäre, diese *volitio* auch *nicht* zu vollziehen (was im übrigen schon aufgrund der Identität mit der notwendigen Substanz nicht denkbar wäre).<sup>75</sup> Die Vollkommenheit nicht zu aktualisieren, bedeutet ja wiederum Unvollkommenheit.

Perez' These ist, daß eine solche *volitio libera* eine *formalitas Deo intrinsece existens ab aeterno* ist. In der innerjesuitischen Debatte um die These Petrus Aureolis, daß die göttliche Freiheit nur eine extrinsische Denomination ist, ist Perez also ein Gegner des von ihm so geschätzten Theologen. Und da nach Perez alle die göttliche Freiheit als eine intrinsische Denomination annehmen würden, wenn sie es für möglich hielten, reicht seiner Meinung nach die bloße Verteidigung der These, oder die Widerlegung des Gegners, um sie zu beweisen.<sup>76</sup>

Dabei spitzt sich konsequenterweise die Frage darauf zu, ob diese *volitio* für Gott eine *Vollkommenheit* ist.

### 1.3 Die göttliche Substanz ist nicht perfektibel

Perez stellt zur Klärung dieser Frage fünf Behauptungen (*assertiones*) auf, die nur gemeinsam wahr sein können—und *müssen*, weil andernfalls Widersprüche auftreten:

1. Die *volitio* ist intrinsisch, und zwar *ab aeterno*.
2. Eine *formalitas libera divina* ist als solche und als nicht in die notwendige Essenz eingeschlossene keine Vollkommenheit.
3. Gleichwohl ist sie aber auch keine *Unvollkommenheit*.

<sup>75</sup> Perez I, S. 252a/b.

<sup>76</sup> Perez I, S. 252bf.



4. Eine solche *formalitas libera* kann *simpliciter* nicht „defekt“ sein (*deficere*), wohl aber *diminute*, d.h. so, daß die göttliche Essenz und ihr freier Akt dabei keinen Schaden nimmt.
5. Diese *formalitas libera* ist realidentisch, aber *virtualiter intrinsece* distinkt von der Essenz.<sup>77</sup>

Zunächst muß geklärt werden, was überhaupt eine *perfectio* ist. Perez definiert sie als *magnitudo et quantitas entitatis*.<sup>78</sup> Dabei ist etwas eine Vollkommenheit für etwas in dem Maße, in dem der Wert seiner Existenz den seiner Nichtexistenz übersteigt.<sup>79</sup> Der Maßstab dafür ist identisch mit dem Wesen der zu vervollkommnenden Sache, d.h. Vollkommenheiten müssen wesentlich für diese Sache sein: Für einen Kranken ist ein Medikament nicht schätzenswert (*aestimabilis*), wenn es der Krankheit nicht abhilft, der Gebrauch und der Nichtgebrauch also gleich unnütz sind; keine Seite begründet eine Geneigtheit (*inclinatio*), weil beide dasselbe zur Folge haben.<sup>80</sup>

Das gilt aber auch für jede göttliche Zielsetzung (*terminatio divina*). Beinhaltete also die Erschaffung der Welt eine solche Präponderanz für Gott, dann müßte sie wenigstens zu irgendeinem möglichen Zeitpunkt wirklich werden. Tatsächlich aber liegt hierin für das göttliche Wesen keine Präponderanz und damit auch keine Vollkommenheit.<sup>81</sup> Nach dem Zeugnis von Mlodzianowski ist die Argumentation über die Präponderanz ein durchaus origineller Ansatz von Perez.<sup>82</sup>

Nun gilt, wie wir sehen werden, auch für Gott, daß es bei ihm keine reinen Unterlassungen gibt; auch das Nichtwollen ist ein positiver Akt. Als positive Akte sind aber *volitio* und *nolitio* gleichermaßen mit Gott identisch und vollkommen.<sup>83</sup> Und was für diese Akte gilt, gilt auch für den Status, der von

<sup>77</sup> Perez I, S. 252b. [Perez] *ponebat enim decreta Dei compleri adaequate intrinsece per aliquid virtualiter distinctum ab eius necessaria perfectione*. Pallavicino (1653) S. 80a.

<sup>78</sup> Leibniz sagt: *quantitas realitatis*; Couturat S. 34; vgl. auch Liske (1993) S. 16, der die Gradualität dieser Quantitäten gegen Spinoza absetzt. [...] *perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae*. GP I, S. 266.

<sup>79</sup> [...] *quantum existentia excedit non existentia eiusdem*; Perez I, S. 253a.

<sup>80</sup> [...] *non praeponderat suo contradictorio*. [...] *inter ea quae sunt idem, non sunt contrariae inclinationes*; Perez I, S. 253a/b.

<sup>81</sup> [...] *in aliquo saltem eventu possibile*; Perez I, S. 253b. Perez geht hierfür auch einige aristotelische Bestimmungen von Vollkommenheit durch: keine trifft zu; Perez I, S. 43bf.

<sup>82</sup> Mlodzianowski (1666) S. 268a. Perez und dann Esparza sind übrigens der Auffassung, daß auch die göttlichen Personen keine Vollkommenheiten darstellen—gegen Suarez, Vazquez, Ruiz und andere. Ebenda S. 293a. Andernorts schreibt Mlodzianowski hierzu: *Antonius Perez et eum secutus Esparza [...] proponunt modum quemdam explicandi actus Dei liberos veteribus non incognitum, sed nova methodo illustratum*. Mlodzianowski (1682) S. 216a. Mlodzianowski selbst hält das für unzureichend, und identifiziert alle Akte Gottes mit dem einem notwendigen Akt und überläßt die Differenzierungen den Konnotata, d.h. den existierenden und nichtexistierenden Dingen. Ebenda S. 216bf.

<sup>83</sup> Vgl. z.B. Perez I, S. 104a.

ihnen konstituiert wird;<sup>84</sup> die verschiedenen *terminationes* von *volitio* und *nolitio* sind also gleich vollkommen wie die Essenz und begründen entsprechend das gleiche Maß an Inklinat.<sup>85</sup> Die *terminatio* hat eine *bonitas indistincta* und *imprecisa* gegenüber dem göttlichen Wesen und gerade als solche, indifferente, wird sie von Gott geliebt. Eine Präponderanz der Existenz der Welt gegenüber ihrer Negation ist daraus also nicht abzuleiten.<sup>86</sup> Die *terminationes* sind daher einerseits, nämlich von sich her, *keine* Vollkommenheiten, denn sie fügen allenfalls der Kreatur, nicht aber Gott etwas hinzu;<sup>87</sup> andererseits, nämlich vermöge einer gewissen Identität mit der göttlichen Essenz, sind sie jedoch sehr wohl Vollkommenheiten.<sup>88</sup>

Nach einer anderen Stelle ist die *terminatio* für sich genommen weder vollkommen noch unvollkommen—sie ist demgegenüber „indifferent“—, sondern ein *ens pure denominativum*: Von der Essenz her denominiert existiert sie *simpliciter*, ist notwendig und vollkommen; von ihrem Effekt, der Kreatur her gesehen ist sie kontingent und unvollkommen.<sup>89</sup> Diese Auffassung haben offenbar auch einige andere vertreten. Im Gegensatz zu Perez haben sie aber die in der *distinctio virtualis intrinseca* implizierte Realidentität geleugnet. Daher waren für sie die göttlichen *terminationes/volitiones* in keiner Weise Vollkommenheiten.<sup>90</sup> Zu letzteren gehört auch Mauro, der die perezianische Virtualdistinktion ablehnt: Die Unendlichkeit könne nicht wie bei Perez Realidentität bewirken, sonst sei Identität etwas von einem Dritten, bloß äußerlichen Bewirktes, und damit wäre sie kontingent. Identität sei aber kein kontingentes Prädikat.<sup>91</sup>

Auch Mauro spricht aber von einer *perfectio vitalis*, die Gott innerlich als einen dieses und jenes Wollenden konstituiere. Die Applikation erfolge aber extrinsisch, von außen, durch ein *denominativum*. Eine solche Applikation bestehe jedoch, wie beim Wissen Gottes auch, immer schon, *ab aeterno*. Da die Sache selbst aber nicht immer schon besteht, muß Mauro auf die schon diskutierten *veritates obiectivae* oder *negationes ab aeterno* zurückgreifen. Im übrigen soll dem, trotz der Extrinsizität, etwas in Gott entsprechen—gleichsam in prästablierter Harmonie; diese *applicatio* soll dabei jedoch nicht mehr sein, als ein bloßes *denominativum*.<sup>92</sup>

<sup>84</sup> [...] *status constitutus nolitione/volitione*; Perez I, S. 253bf.

<sup>85</sup> [...] *sunt enim idem perfecte terminatio, et essentia, et quae sunt perfecte idem, penitus inclinatione consentiunt. [...] essentia Divina non magis inclinat in existentiam terminationis volitivae quam in existentiam terminationis nolitivae*; Perez I, S. 254a.

<sup>86</sup> Perez I, S. 254a.

<sup>87</sup> Perez I, S. 260bf.

<sup>88</sup> Vgl. auch Mlodzianowski (1666) S. 268a/b. Darum ist auch der Versuch müßig, die in ihr liegende *imperfectio* durch Analogie mit den Negationen zu beseitigen, die in göttlichen Prädikaten wie *immortalitas* und *immensitas* liegen. Diese implizieren zwar auch keine Unvollkommenheit, sind aber auch—anders als Negationen—nicht verschieden von allem positiv Seienden, das vom Intellekt verstanden werden kann. Perez I, S. 265b.

<sup>89</sup> Perez II/III S. 327b. Vgl. auch Mlodzianowski (1666) S. 268a und (1682) S. 216a.

<sup>90</sup> So referiert Mauro (1687) I, S. 178a.

<sup>91</sup> [...] *identitas enim non est praedicatum contingens*; Mauro (1687) I, S. 178b.

<sup>92</sup> Mauro (1687) I, S. 179b-182a.

Perez also besteht gemäß seiner *distinctio virtualis intrinseca* auf Realidentität und damit auf einer gewissen Vollkommenheit der freien Akte Gottes.

Insofern nun aber der freie Akt Gottes eine Vollkommenheit ist, ist seine Existenz *notwendig*. Dies darf jedoch nicht als eine Notwendigkeit verstanden werden, die der jeweiligen *terminatio* intrinsisch wäre,<sup>93</sup> sondern nur als eine Notwendigkeit in der Wurzel, d.h. eine solche, die nach *irgendeinem* Akt verlangt<sup>94</sup>—als solche partizipiert sie nämlich an der göttlichen Notwendigkeit (*necessitas intrinseca*). Notwendig ist sie auch im Sinne einer notwendigen Wahrheit (*necessitas veritatis*) mit der gesagt werden kann: *aliquis actus liber existit*.<sup>95</sup> Welcher Akt dies aber ist, ob sein Gegenstand A oder non-A ist, ist damit nicht gesagt, es handelt sich nur um eine *necessitas vaga et disiuncta*.<sup>96</sup> Aus der Feststellung: *necessario existit libertas divina, seu liberum arbitrium divinum exigens vage unum illorum* kann der Satz *aliquis actus liber divinus existit* als notwendig wahr angenommen werden; (*necessitas ex ordine ad aliquam propositionem veram*). Seine Falschheit wäre repugnant, die Wahrheit des kontradiktorischen Gegenteils zumindest unwahrscheinlich (*improbabilis*). Wohingegen die Behauptung „*hic actus liber existit*“ nur kontingent wahr ist. Die Notwendigkeit muß man dann entweder, wie Pallavicino, als Konditional formulieren (*est necesse, si unum illorum non existat, alterum existere*),<sup>97</sup> oder aber, wie oben gesagt, disjunktiv. Perez bringt auch hier, wie beim Problem des Vorherwissens, das Augenbeispiel von Ambrosius Catharinus als eine *ratio communis*: Das Auge im allgemeinen ist notwendig zum Sehen, aber es ist nicht notwendig für jeden Einzelnen, Augen zu haben, oder jeweils mit einem bestimmten zu sehen. Daß Gott aber im Falle seines Willens zu einer entsprechenden Disjunktion *genötigt* ist, impliziert, daß diese Notwendigkeit und damit die *terminatio* eine *Vollkommenheit* beinhalten muß, denn Gott kann nicht von etwas Unvollkommenen *genötigt* werden.<sup>98</sup>

Der Gebrauch von disjunktiven und konditionalen Formen zeigt, daß das Willensvermögen in genau denselben Urteilsformen analysiert wird, wie das Wissen von Willensakten. Die Urteile Gottes über das Wollen der Kreatur und die Urteile der Kreatur über Gottes Wollen haben dieselbe Struktur und denselben Charakter der Notwendigkeit. (Die *necessitas disiunctiva* wird übrigens von den Befürwortern reiner Unterlassungen kritisiert, wie wir noch sehen werden.)

<sup>93</sup> [...] *necessitate propria intrinseca ipsius terminationis liberae*; Perez I, S. 255b.

<sup>94</sup> [...] *necessitate radice petentis vage et indifferenter aliquem actum liberum*; Perez I, S. 255b.

<sup>95</sup> Perez I, S. 256a.

<sup>96</sup> Perez I, S. 255bf.

<sup>97</sup> Perez I, S. 256a. Vgl. Pallavicino: [...] *quoniam omnis necessitas disiunctiva debet tandem reduci ad necessitatem determinatam conditionalem faciendi unum, si non fiat aliud*. Pallavicino (Ass.) II, S. 427f.

<sup>98</sup> Perez I, S. 267b.

Problematisch freilich bleibt, wie es sich mit der göttlichen Indifferenz verhält, wenn ein Teil der Disjunktion eine *malitia* enthält; davon wird aber noch anderswo zu handeln sein. Jedenfalls aber läßt sich aus der Tatsache, daß eine Seite der Disjunktion nicht verwirklicht wurde, nicht schließen, daß diese *ratione sui* unvollkommen sei.<sup>99</sup>

Unvollkommen kann die *terminatio* im allgemeinen nur hinsichtlich ihrer *Existenzweise* genannt werden: Gemäß ihrer *existentia formalis* existiert sie immer als nur *virtualiter intrinsece* verschieden von der göttlichen Essenz und hat die Denomination der Existenz von dieser her.<sup>100</sup> Von einem Defekt des Seins im Sinne der 4. perezianischen Behauptung ist hier nur die Rede, insofern es sich um eine *existentia diminuta* und *secundum quid* oder *in actu signato* handelt<sup>101</sup>—so wie das erkannte Ding im Erkennenden/der Erkenntnis nur eine mindere Existenz hat, oder der tote Mensch im Nachruhm. Eine solche Seinsweise hat aber keinen Bezug zur essentiellen Vollkommenheit. Übertragen auf das Beispiel der Erkenntnis müßte sich andernfalls meine innere Vollkommenheit gleichzeitig mit den Meinungen ändern, die die Menschen von mir haben; tatsächlich aber haben die Meinungen nur eine *existentia diminuta*, ich aber bin real. Der Defekt der *existentia diminuta* impliziert also keine wirkliche Unvollkommenheit.<sup>102</sup>

Auch *malitia* und *privatio* sind in ihrer Unvollkommenheit nur *entia diminuta* oder *entia intentionalia*. Gemeinsam mit beiden ist der göttlichen *terminatio*, daß beide eine tatsächliche, reale Denomination an der Sache begründen.<sup>103</sup> Im übrigen aber sind sie darin von der *terminatio* verschieden, daß sie an sich eigentlich *gar nichts* sind, während die *terminatio* aufgrund ihrer Identität mit der göttlichen Essenz sogar zum *genus rei perfectae* gehört und eine *existentia simpliciter ratione existentiae* hat.<sup>104</sup> Zwar besitzt die *terminatio libera* keine *existentia simpliciter 'in existendo'*, d.h. getrennt von der Essenz, wohl aber *in essendo et specificative*, insofern die Essenz zu einer so-und-so wollenden spezifiziert, also eine entsprechende Realität haben muß.<sup>105</sup> Diese Art von *esse diminutum* übernimmt für dieses Problem dann auch Esparza;<sup>106</sup> ein Vorläufer hierfür scheint Cajetan zu sein.<sup>107</sup>

Das heißt also, die *terminatio* ist *formaliter* kein *ens*. Wer aber daraus folgern wollte, sie sei daher ein Nichts, der beherrscht die Äquipollenzregeln

<sup>99</sup> Perez I, S. 257a. Vgl. auch das Kapitel zur Theodizee.

<sup>100</sup> [...] *existentia formalis semper existit in divina essentia, et per denominationem ab ipsa*; Perez I, S. 261ab.

<sup>101</sup> [...] *defectus secundum existentiam diminutam*; Perez I, S. 262a.

<sup>102</sup> [...] *alioqui mea perfectio intrinseca variaretur ad varietatem opinionum, quas de me homines confingunt*; Perez I, S. 262a.

<sup>103</sup> Perez I, S. 262bf.

<sup>104</sup> Perez I, S. 262b-263b und S. 266b.

<sup>105</sup> Perez I, S. 264a/b.

<sup>106</sup> Esparza (1685) S. 72b-74a.

<sup>107</sup> Nach Mauro (1687) I, S. 176bf.

für modale Aussagen nicht: Um zur kontradiktorischen Aussage zu kommen, muß der *Modus* negiert werden, andernfalls erhält man nur eine konträre Aussage. Das bedeutet also: Die Aussage *terminatio ratione sui formaliter est ens* wird nicht umgeformt zu der Aussage *terminatio ratione sui est non ens et est nihil* sondern zu *terminatio non est ratione sui formaliter ens* (*ratione sui formaliter* ist hier als Modaloperator aufzufassen).<sup>108</sup>

Die *terminatio libera* fügt also der göttlichen Essenz auch kein zusätzliches Sein hinzu, auch nicht im Sinne eines Vollkommenseins (*bene esse*), da alles, was Vollkommenheit heißt, immer schon eine *unitas actualis* mit Gott besitzt. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis der göttlichen Personen zur göttlichen Essenz: Die Personen enthalten zwar—anders als die *terminatio*—die *ratio perfectionis*,<sup>109</sup> aber diese beruht auf der virtuellen Identität, der *unitas actualis* mit der Essenz. Beide jedoch, Personen wie *terminatio*, setzen das Sein der Essenz voraus, nicht umgekehrt.<sup>110</sup> Dabei ist die Vollkommenheit nichts, was das Sein insofern voraussetzt, daß sie diesem sozusagen noch ein zweites Stockwerk daraufsetzt, sondern *bene esse* und *esse* gehören unmittelbar zusammen. Das gilt sogar für die Glückseligkeit des Menschen und sein Sein, denn die Glückseligkeit ist die *causa finalis* auch schon für das einfache Sein des Menschen. (Mit der *terminatio libera* verhält sich letzteres freilich nicht so, weil sie eben keine *perfectio* ist.)<sup>111</sup>

Was also die Vollkommenheit der göttlichen Willensentschlüsse und Ziele angeht, so haben sie größeren oder geringeren Wert nur für einen äußeren Betrachter, nicht essentiell für Gott selbst.<sup>112</sup>

Wenn aber die *terminatio libera* eine Identität mit der göttlichen Essenz hinsichtlich der Existenz aufweist, muß sie dann nicht genauso ewig existieren wie diese? Oder anders gefragt: Mußte Gott dann nicht schon immer, und in diesem Sinne: notwendig die Welt schaffen wollen?

In der Tat existieren beide immer zugleich, aber nicht so, daß Gott von daher immer schon will, sondern nur so, daß die *terminatio* von daher existierend genannt werden kann. Aussagen über die *terminatio* sind daraus ab-

<sup>108</sup> [...] *ignorantia regularum aequipollentiae* [...] *modalium propositionum; regula* [...] *dicit, ut facias contradictoriam propositioni affirmativae de modo et de dicto, debere negari modum; si enim affirmas modum et neges dictum, facies propositionem contrariam*. Deshalb können ja die Aussagen *Petrus necessario currit* und *Petrus necessario non currit* auch beide falsch sein (und sind es auch). Perez I, S. 103a/b.

<sup>109</sup> [...] *personalitas habet rationem perfectionis in se*; Perez I, S. 104a.

<sup>110</sup> Perez I, S. 104a.

<sup>111</sup> *Respondeo beatitudinem hominis etiam dare esse homini: eo enim ipso, quod sit perfectio, potest esse finis intentus, et illa intentio reddit amabilem hominis existentiam. [...] in genere causae finalis beatitudinem posse dare esse homini; at terminatio libera non ita se habet*; Perez I, S. 104a.

<sup>112</sup> [...] *ratio voluit libere a Deo supra rationem volibilis non addit perfectionem, ut egregie dixit Suarez, sed denominationem; denominatio autem pura, et non perfectiva ratione sui non potest esse necessaria, nam eo ipso esset perfectio Divina necessaria*; Perez I, S. 79a/b.

leitbar, über Gott nicht.<sup>113</sup> „Gott hat die Welt nicht immer schaffen wollen“ ist dabei eine *simpliciter* wahre Proposition, auch wenn das, wovon da geredet wird, nicht *simpliciter*, sondern nur *diminute* existiert; es gibt ja auch *simpliciter* wahre Aussagen über Privationen.<sup>114</sup>

So nimmt also die *terminatio libera* einerseits immer teil an der Vollkommenheit der göttlichen Essenz, der sie innerlich ist, *ohne* jedoch *selbst* eine Vollkommenheit darzustellen, die Gott von daher notwendig zukommen müßte, und die insofern auch verschieden wäre von Gott.

#### 1.4 Identität und Differenz

Ob es sich bei der *terminatio libera* um eine Vollkommenheit handelt, ist also abhängig davon, welche Art von Existenz sie hat, und damit von der Frage, welche Art von Identität mit der göttlichen Essenz, die ihr das Sein verleiht.

Um schlechthinnige Identität kann es sich deshalb nicht handeln, weil die *terminatio libera* und die *entitas necessaria Dei* offenkundig inkompossible Prädikate enthalten;<sup>115</sup> Kontingenz kann Gott nicht essentiell zukommen. Derart kontradiktorische Prädikate begründen zwar bei der Kreatur eine *distinctio realis*, bei Gott aber ermäßigt sich dies zur perezianischen *distinctio virtualis intrinseca*,<sup>116</sup> denn diese Verschiedenheit besteht zusammen mit einer *identitas realiter perfecta*, nämlich mit der *identitas infinitae communicationis*. Diese begründet eine reale Identität.

Die perezianische *distinctio virtualis intrinseca* macht die *terminationes* nicht zu eigenständigen Entitäten; andererseits wird damit aber dennoch eine echte Realität im göttlichen Wesen bezeichnet, d.h. nicht nur eine rein extrinsische Denomination aus dem Bezug auf die Kreatur.

Die *terminatio* wird dem Wesen *infinite simpliciter* „kommuniziert“—*ac proinde summo in suo genere*, und das befreit sie von allem Defekt und aller Unvollkommenheit. Und insofern ist sie, die Erschaffung der Welt und die Inkarnation beinhaltend, *vage loquendo necessaria*.<sup>117</sup>

Zwar unterscheiden sich *volitio* und *nolitio* disjunktiv und scheinen also als *Alternativen* der göttlichen Natur nicht *wesentlich* sein zu können—im Unterschied zu den göttlichen Personen; andererseits aber haben sie wie die göttlichen Personen eine einzige *entitas*, unterscheiden sich also weniger als *realiter* und mehr als *pure denominative*.

<sup>113</sup> *Deitas et terminatio existunt semper simul, ita ut terminatio denominet Deitatem, nego; ita ut Deitas denominet terminationem existentem, concedo.* Perez I, S. 264b.

<sup>114</sup> Perez I, S. 264a.

<sup>115</sup> [...] *quia terminationi liberae inest praedicatum, quod non inest entitati necessariae Dei.* Perez I, S. 265a.

<sup>116</sup> Die übliche *distinctio virtualis* gibt es eigentlich nur zwischen *entitates ratione sui*, anders als die *distinctio virtualis intrinseca*; Perez I, S. 266b.

<sup>117</sup> Perez I, S. 265b. Vage, insofern entweder *nolitio* oder *volitio* zum Zuge kommt, notwendig, weil es eine *pura omissio* in Gott nicht gibt, wie wir sehen werden. Ein anderes Problem ist, ob diese Disjunktion selbst *ab aeterno* bestehen kann, wenn doch, zumindest nach einigen Autoren, die Kreatur selbst unmöglich *ab aeterno* existieren kann. Perez I, S. 266a.

Wie die göttlichen Personen die Essenz nicht *formaliter* affizieren, und d.h. perfizieren, so affizieren die *terminationes* die göttliche Essenz nicht wie ein „physischer“ Akt, sondern nur wie ein „intentionaler“, der nur in Hinblick auf die Kreatur besteht, zu der die göttliche Essenz dergestalt geneigt, und der sie intentional verbunden ist; sie ist den Kreaturen darin liebend verbunden, nicht als ein Bedürftiger, sondern als ein Wohltäter.<sup>118</sup> Und dieser (spanisch konnotierte<sup>119</sup>) Liebesaffekt Gottes zu den Kreaturen macht ihn als solchen Gott nur noch *innerlicher*, also nicht trotz, sondern gerade wegen des selbstlosen Bezuges zu etwas Äußerem.<sup>120</sup>

Wollte man hingegen behaupten, die *terminatio* könne Gott nicht innerlich sein, dann müßte geantwortet werden: Wenn Gott seine Wahl durch etwas ihm *Äußerliches* bestimmen ließe, so müßte dies als Äußeres, von Gott Verschiedenes, unvollkommen sein.<sup>121</sup> Gott würde also von Unvollkommenem bestimmt, ja er müßte es sogar mit Notwendigkeit lieben.<sup>122</sup> Die bloße Verlagerung nach außen stellt also keine mögliche Lösung dar.

Innerlich müssen diese göttlichen *terminationes* auch darum sein, weil sie von Ewigkeit her sind; denn Gott hat uns nach Paulus vor der Erschaffung der Welt, d.h. vor der die Zeitlichkeit allererst begründenden *positio obiecti* erwählt.<sup>123</sup> Dabei kann auch nicht der Bezug auf die *futuritio* dieser Objekte für die Zeitlichkeit und damit Extrinsizität der *terminationes* hergenommen werden, denn auch die *futuritio* ist Gott entweder intrinsisch oder extrinsisch. Ist sie intrinsisch, dann hat Perez' Gegner sowieso verloren. Ist sie aber extrinsisch, dann gäbe es eine *positio obiecti* von Ewigkeit her, d.h. die *terminationes* Gottes bestünden vor der zeitlichen Gründung der Welt, aber nicht in Gott. Überdies wären sie dann etwas Geschaffenes; sind sie aber etwas Geschaffenes, dann ihrerseits durch einen Willensakt Gottes, für den sich das Problem aufs Neue stellte. *Et sic in infinitum*. Etwas Geschaffenes aber muß es sein, sonst wäre es ein zweites *ens a se* neben Gott.

Und das gilt nicht nur für die entsprechenden *volitiones*, sondern auch für die *nolitiones*, d.h. es gäbe reine Negationen als etwas für sich Bestehendes

<sup>118</sup> *Dico ergo, terminationem liberam afficere formaliter divinam essentiam, non quidem tanquam actum physicum, id est tanquam perfectivum, aut indefectivum, sed tanquam actum pure intentionalem afficientem essentiam in ordine ad creaturas, et reddentem illam propensam, et unitam intentionaliter ipsis, id est amantem ipsas, et quae iam eo ipso incipiunt esse maiora bona divina; non quidem quibus Deus indigeat, sed quibus Deus magis sit benevolus.* Perez I, S. 267a.

<sup>119</sup> [...] *affectus amore, hispane „afficionado“*; Perez I, S. 267b; vgl. auch das nächste Kapitel.

<sup>120</sup> *Primum, quia videtur lumine naturae notum, quemlibet amantem affici intrinsece aliquo modo erga amatum*; Perez I, S. 267b.

<sup>121</sup> [...] *si ergo Deus non potest se determinare per actum intrinsecum, necesse est, hanc determinationem fieri per aliquid extrinsecum, et a Deo distinctum, quod eo ipso erit imperfectum.* Perez I, S. 267b.

<sup>122</sup> Perez I, S. 87a/b.

<sup>123</sup> *Tertio et validissime, quia de fide est, Deum voluisse libere ab aeterno: nam Paulus dicit, Deum nos eligere ante mundi constitutionem*; Perez I, S. 267b.

und von Gott notwendig Geliebtes.<sup>124</sup> Das aber ist gerade für Perez, wie wir im Negationskapitel gesehen haben, absurd.

Die *terminatio libera* ist also keine von der göttlichen Substanz differente Entität, sondern ein *Verhältnis*, das selbst keine eigene Realität hinzufügt, sondern so notwendig existiert, wie die göttliche Substanz—hierin wiederum den göttlichen Personen vergleichbar, die auch ein *mere relativum* sind.<sup>125</sup> So sind Gott, Kreatur und *terminatio* nicht drei, sondern zwei; Fundment und Prinzip dieser Zweiheit ist nämlich nicht die *terminatio*, sondern die göttliche Essenz, die von sich aus, und durch sich selbst sich selbst und alles was sie ausmacht von allem Nicht-Göttlichen unterscheidet.<sup>126</sup>

Perez versäumt es nicht, sich selbst in das Spektrum der seinerzeit gängigen Meinungen einzuordnen. Da gibt es

1. diejenigen, die von einer unbedingten Innerlichkeit ausgehen (*terminatio penitus intrinseca*).

Da ist insbesondere Cajetan, der im freien Akt eine Vollkommenheit sah, die als solche der göttlichen Essenz nur intrinsisch sein kann; sie könne im Fall einer gegenteiligen Wahl des Willens auch durch die Vollkommenheit der Essenz kompensiert werden. Perez ist der Meinung, daß Cajetan daraus hätte schließen sollen, daß es sich deshalb bei der *terminatio* selbst *nicht* um eine Vollkommenheit handelt; ansonsten stimmt er mit Cajetan überein.<sup>127</sup>

Nachdem Cajetan allgemein angegriffen worden war, zogen Fonseca und Salas ebenden erwähnten Schluß, es handele sich nicht um eine Vollkommenheit, sondern nur um einen '*modus*' *identificatus cum Deo*—und damit ist Perez dann ganz und gar einverstanden.<sup>128</sup>

Von dieser These, die die allgemein verbreitete sein soll (*communissima*), gibt es dann noch Varianten, mit denen Perez sich im allgemeinen auch identifizieren kann:

<sup>124</sup> Perez I, S. 268a. *Si darentur negationes distinctae, sequitur Deum sibi non sufficere, et pati necessitatem amandi aliquid extra se.* Perez I, S. 45a. Das Problem bleibt freilich in jedem Fall, was denn das äußere Denominativum/Verifikativum für eine *nolitio* wäre.

<sup>125</sup> [...] *et hoc, quod est denominare per se, non est formaliter existentia realis, neque perfectio, sed mera habitudo supponens totam suam existentiam realem. [...] solum addere habitudinem per se connectentem Deum cum obiecto contingente, et negamus habitudinem habere realitatem et perfectionem.* Perez I, S. 103b.

<sup>126</sup> [...] *unde creatura, et divina essentia et illa terminatio libera non faciunt tria sed duo: huius autem dualitatis principium et fundamentum non est terminatio, sed essentia divina, quae primo et per se distinguit seipsam et omnia quae sunt Deus ab omni non Deo;* Perez I, S. 103b.

<sup>127</sup> [...] *est] nostra sententia, quae tamen est in loquendo et explicando multo correctior;* Perez I, S. 268a.

<sup>128</sup> [...] *penitus nostra sententia;* Perez I, S. 268a; wieder übrigens die suarezanischen Modi, die in solchen Fällen durch ihre geringe ontologische Selbständigkeit geeignet sind. Salas hatte lediglich die Möglichkeit einer Nichtidentität angenommen, wenn der *actus liber* nicht *ab aeterno* besteht, was nach Perez unmöglich ist. Ebenda.



a) Die *terminatio libera* fügt keine Entität hinzu, sondern nur eine *denominatio volendi*.<sup>129</sup>

b) Die *terminatio libera* ist nur eine intentionale, die nicht real ist, sondern nur ein *respectus rationis*.<sup>130</sup> Von einem *ens rationis* würde Perez allerdings nur in dem weiteren Sinne sprechen wollen, in dem man auch eine Privation darunter rechnet.

c) Die *terminatio* ist keine einfach abgetrennte Entität (*entitas simpliciter distincta*), sondern, in Anlehnung an Gregor von Rimini, ein *complexe significabile*, das auch bei Gregor von Rimini nur eine vermittelnde, intentionale Existenz hatte,<sup>131</sup> und das als solches das *fundamentum* für wahre Propositionen über die Entscheidungen Gottes abgeben soll.<sup>132</sup>

2. Eine zweite These besagt, daß die *terminatio* dem göttlichen Wesen nicht gänzlich innerlich ist, daß es aber darüber hinaus nur die Setzung des geschaffenen Dinges gibt. (Perez erwähnt hier Petrus Aureoli, Arrubal, Vazquez, Herice, Granado und Alarcon).<sup>133</sup>

3. Eine andere Auffassung sei jüngst aufgekommen: Der freie Akt Gottes existiere immer und notwendig, unterscheide sich aber (*virtualiter intrinsece*) von der göttlichen Essenz erst als Wirkung seiner Tätigkeit bzw. Aktualisierung, zuvor jedoch nur potentiell und „*inchoata*“. Diese Aktualisierung führe für die Essenz dann nicht zu kontradiktorischen Prädikaten (wie z.B. „aktuell“ und „potentiell“), denn kontradiktorisch seien diese erst in der Reflexion und im Hinblick auf andere Prädikate, was dann ja auch zur *distinctio virtualis intrinseca* führe—ähnlich wie die *materia prima* erst durch die Informierung zu distinkten Teilen komme.

Wenn aber dieser Unterschied durch den Hinblick auf die anderen Prädikate/Formen aktualisiert werde, dann, so Perez, müsse das Auftreten dieser Form ebenfalls wieder auf einer Aktualisierung durch andere Formen beruhen, *et sic in infinitum*. Wäre jedoch diese Unterscheidung als immer schon aktuell zu verstehen, so wäre er mit dieser Auffassung einverstanden.<sup>134</sup>

<sup>129</sup> [...] *non addit entitatem, sed denominationem aut effectum formalem volendi*; Perez I, S. 268a.

<sup>130</sup> [...] *addit respectum, qui non sit realis, sed rationis, aut terminationem pure intentionalem*, d.h. ein *ens rationis*; Perez I, S. 268a.

<sup>131</sup> Sie sind „an sich“ nichts, d.h. keine Denotata; Pinborg (1972) S. 153.

<sup>132</sup> [...] *addit entitatem complexe tantum significabilem* [...] *fundamentum propositionis simpliciter verae*; Perez I, S. 268b.

<sup>133</sup> [...] *sola positio obiecti creati*; Perez I, S. 267a/b. Gott ist [*immutabilis*], *licet ob variationem connotati extrinseco varias denominationes sortiatur. Ita sentiunt omnes Authores, qui aliquo pacto complent volitionem liberam divinam per extrinseca connotata*; Bernaldo de Quiros (1654) S. 451a/b. Diese typisch nominalistische *denominatio extrinseca* (*nulla alia formalitate intrinseca Deo inclusa in hac denominatione*; Perez I, S. 267b) entspricht auch der nominalistischen Relationstheorie, dergemäß z.B. die Ähnlichkeitsrelation durch bloße Koexistenz zustandekommt, während nach Perez dazu noch eine *connexio intrinseca, proveniens a relatione intrinseca* gehört; Perez I, S. 267b. Entsprechend muß man auch seine Auffassung der *terminatio* als Relation verstehen.

<sup>134</sup> Perez I, S. 268bf.

## 2 Selbstliebe Gottes

### 2.1 Eigennutz und Selbstlosigkeit

Das Subjekt der Wahl ist, bevor es sich zu Gegenständen neigt, in Selbstliebe befangen. Das gehört zu seiner Vollkommenheit.

Dieser Selbstliebe ist schlechterdings nichts vorgängig—nicht einmal ihr Objekt, denn was wäre dies, wenn nicht die mit der göttlichen Essenz identische Liebe selber? Hier kollabiert auch das übliche Modell, demgemäß eine Erkenntnis zwischen einer willensmäßigen *causa efficiens* und dem von ihr erstrebten Ziel vermitteln, den Willen „finalisieren“ muß.<sup>135</sup> Das macht die göttliche Selbstliebe aber nicht zu einer defizienten, sondern im Gegenteil zur vollendeten Gestalt jedes möglichen Willens, insofern dieser nicht die Erkenntnis, sondern die Sache selbst sucht.<sup>136</sup> Denn hier ist der Wille von vorneherein bei seinem adäquaten Objekt.<sup>137</sup> Die *causa finalis* bewegt hier nicht nur metaphorisch, als noch ausstehendes (und in dieser Hinsicht vorgängiges) Ziel, sondern ist mit der *causa efficiens* identisch.<sup>138</sup>

Während bei der Kreatur die Tätigkeit der Seelenvermögen erst in einer *intentio obliqua* erkennbar wird, die eine *intentio recta* voraussetzt, ist im Fall Gottes das Objekt der *intentio recta* schon identisch mit dem der *intentio obliqua*. Während bei der Kreatur der Stein und seine Ruhe von seinem Gravitationszentrum verschieden sind, ist Gott allein sein eigenes Zentrum und beruhigt sich in sich selbst.<sup>139</sup>

Der *amor increatus* unterscheidet sich aber nicht nur darin vom *amor creatus*, daß er selbst sein eigenes Ziel ist, sondern darin, daß er eben hierin die Possibilen und auch alles außerhalb seiner selbst liebt.<sup>140</sup> Auch als

<sup>135</sup> [...] finalizans; Perez I, S. 270a-272a und S. 274a/b.

<sup>136</sup> [*Perfectio voluntatis sive voluptas est*] *flos et pulchritudo operationis perfectae*; Perez I, S. 272a; *amans non quaerit cognitionem, sed rem ipsam*; Perez I, S. 272a. Dagegen meint aber S. Mauro, ohne die für den *appetitus elicitus* notwendige *cognitio* handle es sich nur um einen *appetitus innatus*, d.h. bloß um einen *appetitus sensitivus*; S. Mauro (1687) I, S. 158. Letztere Gleichsetzung erscheint allerdings fragwürdig.

<sup>137</sup> [...] *finis adaequatus realiter et virtualiter intrinsece*; Perez I, S. 271bf.; es gibt hier nur eine Unterscheidung *ex modo concipiendi*.

<sup>138</sup> [...] *licet enim causa finalis nondum in se existens metaphorice tantum efficiat et movet, [...] illa tamen metaphora fundatur in vera efficientia, qua cognitio influit in actum amoris, tanquam virtus quaedam ipsius causae finalis*. Perez I, S. 273b; [...] *finis non postulat ex sua ratione antecedentiam*; Perez I, S. 279. Die göttlichen Personen sind in diesem Verhältnis ein Sonderfall, aber auch sie sind nicht das Ziel, das als solches die Liebe erst hervorruft (*personalitates ipse sint id, cuius vi existat amor, nego*; Perez I, S. 279). Ziel in einem nichtvorgängigen Sinn ist allein die Essenz, die Personen nur in zweiter Linie (*secundaria*); in erster Linie ist es also die Essenz, bzw. die ganze Trinität. Andernfalls würden die göttlichen Personen die göttliche Essenz perfizieren. Auch die göttlichen Personen werden aber um der göttlichen Essenz willen geliebt. Perez I, S. 280.

<sup>139</sup> [...] *quies lapidis in centro differt ab ipso centro*; Perez I, S. 275a/b. *Sola Deitas est terminus, atque centrum delectationis et quietis amoris divini*; Perez I, S. 273.

<sup>140</sup> [...] *non solum [est] amor Deitatis, sed etiam creaturas posibles amet, et necessario [...] etiam respicit obiectum distinctum a se*. Perez I, S. 275b.

Schöpfer *hat* Gott nicht einfach ein Ziel, sondern er *ist* es selbst. Sein und Haben fallen bei Gott zusammen.

Hatte Herice das *obiectum formale*, das *motivum et finis divini amoris* noch auf die göttliche und kreatürliche Gutheit verteilt und viele virtuell distinkte Akte in Gott angenommen und hatten Ruiz und seine Nachfolger über die Essenz hinaus auch die göttlichen Personen und seine *terminationes liberas* in dieses Formalobjekt eingeschlossen, andere schließlich von den befehlenden Akten Gottes (*actus imperantes*) die befohlenen als ein *extrinsisches* Formalobjekt unterschieden, so verwirft Perez dies alles auf einmal. Da auch für Gott die Unterscheidung von *uti* und *frui* gilt, kann die Kreatur niemals Ziel, sondern immer nur Mittel Gottes sein.<sup>141</sup>

Dies könnte man nun für einen Fall von Selbstsucht halten, da dies impliziert, daß Gott uns nur um seiner selbst willen liebt.<sup>142</sup> Zu fragen wäre, wie man Gott dann noch unseren Freund nennen kann, da solches doch eher der Definition des *amor concupiscentiae* entspricht, nicht jedoch der des *amor amicitiae*.

Nun wäre dies richtig, hätte Gott einen *Nutzen* von uns, so wie man Nutzen von Dienern, Kleidern und Essen hat. Aber Gott bedarf unserer nicht.<sup>143</sup> Gott liebt die Kreatur nicht, weil sie ihm *nützt*, sondern weil sie ihm und seinen Inklinationen *angemessen* ist,<sup>144</sup> und das macht seine Liebe nicht laulicher, sondern größer.<sup>145</sup> Die Konkupiszenz hingegen entsteht erst im Zusammenhang mit der Bedürftigkeit.<sup>146</sup> Gott (der der freigebigste aller Geber ist, weil er keines Dinges bedarf)<sup>147</sup> ist zwar freigebig mir gegenüber um seinetwillen als Geber, aber Geber zu sein ist nichts, woran er seinen Selbstwert steigerte—ganz im Gegensatz zu uns, die wir insofern auch noch von der selbstlosesten Tat zwangsläufig einen Vorteil haben.<sup>148</sup> Umgekehrt geschieht ja auch bei uns alles Gute um Gottes willen; und die Liebe zum Nächsten um Gottes willen ist echte Freundschaft, denn sie impliziert den *amor charitatis*; mit diesem liebt man den Nächsten als einen Mit-teilhaber an der göttlichen Natur aufgrund der *gratia habitualis*.<sup>149</sup> (Letztere ist nicht nur der Ursprung aller Akte der Liebe (wie das Licht für die Farbe), sondern diese

<sup>141</sup> Perez I, S. 273b.

<sup>142</sup> Perez I, S. 276a/b.

<sup>143</sup> Perez I, S. 283.

<sup>144</sup> *Unde sit, quamvis Deus creaturas amet ut convenientis sibi et suae inclinationi, eas non amare ut bona sibi utilia*; Perez I, S. 276b.

<sup>145</sup> [...] *non minuit, sed potius auget amorem*; Perez I, S. 277a.

<sup>146</sup> Perez verweist auf Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII, 3, wo der *amicus* als *utilis, iucundus, commodis* usw. bezeichnet wird; Perez I, S. 277a.

<sup>147</sup> Perez I, S. 277a.

<sup>148</sup> Perez I, S. 277a.

<sup>149</sup> [...] *respiciat proximum ut participem et consortem divinae naturae, et illum amet propter gratiam habitualement*; Perez I, S. 277b. Perez geht hier auch auf den (entsprechenden) relativen Kultus der Heiligen ein.

ist auch ihr gemeinsames Ziel.)<sup>150</sup> Dabei liebe ich freilich Gott mehr als *mein* Gut denn als das meines Freundes.<sup>151</sup> Und darum ist zwar jemanden um Gottes willen zu lieben vollkommene Freundschaft, aber in dieser Dreiecksbeziehung sind doch auch wieder Vorteile für uns enthalten: Wir lieben den Nächsten zwar nicht um unseretwillen, sondern um Gottes willen, Gott aber als für uns vorteilhaften Freund, und um unserer Liebe willen<sup>152</sup> (denn wir lieben nicht nur etwas, sondern auch unsere Liebe).<sup>153</sup> Insofern aber schließt meine Liebe zu Gott auch ebenso etwas Geschaffenes (meine Liebe) ein, wie die Liebe Gottes zu sich selbst.<sup>154</sup>

Das schließt im übrigen nicht aus, daß man außer dem Ziel auch die Mittel zum Ziel (und d.h. hier: die Freunde) liebt und entsprechend auch in der Kette der Mittel diese selbst zum Ziel macht.<sup>155</sup> Die symmetrische Struktur der *communicatio bonorum* in der Freundschaft wird dadurch ebenfalls nicht behindert.<sup>156</sup>

Selbst in der Mutterliebe steckt ein Moment zumindest der Gegenseitigkeit: Erscheint sie auf den ersten Blick als völlig selbstlos in ihrer Hingabe an das Kind, das die Liebe zunächst nicht erwidern kann, und gibt es sogar Mütter, die ihre Kinder an Könige geben, sodaß diese sie *nie* kennenlernen und ihre Liebe erwidern können,<sup>157</sup> so erstreben sie darin zwar nicht einen Gegenstand, wohl aber ihren eigenen Zustand, d.h. die Liebe, mit der sie ihre Kinder lieben<sup>158</sup>—und darin sind sie Gott vergleichbar, der dies aufgrund seiner Unbedürftigkeit am besten kann. Perez beruft sich auf die „berühmte“

<sup>150</sup> Perez I, S. 277b.

<sup>151</sup> Perez I, S. 278a.

<sup>152</sup> [...] *non solum amo illum propter Deum secundum se, et ut convenientem Deo, sed propter Deum ut meum amicum et ut convenientem meo amori*. Perez I, S. 277b. [...] *amicus propter amorem fit bonum proprium amantis*; Perez I, S. 278a.

<sup>153</sup> *Unde ex hoc ipso, quod amat aliquis, amat se amare*. Perez I, S. 276a. Perez bezieht sich auch auf Thomas, *Summa Theologica* II-II, 25, 2, woraus dies ein wörtliches Zitat ist.

<sup>154</sup> [...] *hic enim amor [meus erga Deum] et communicatio involvit aliquid creatum*; Perez I, S. 277b.

<sup>155</sup> [...] *amans aliquem finem media remotiora amat, non solum propter finem, sed propter propinquiora media*; Perez I, S. 277b.

<sup>156</sup> [...] *communicatio bonorum] ut conversari, et simul vivere et mutuo se aspicere*; Perez I, S. 277b. Übrigens könnte man natürlich auch argumentieren, daß die Liebe zur Kreatur für Gott ebenso eine Sünde sein müßte, wie für den Menschen, und schon darum wäre also die göttliche Indifferenz gefordert. Zwar ist sie ebensowenig *schlechthin* eine Sünde, wie für den Menschen, aber nur unter der Bedingung, daß sie die Liebe zu Gott (und d.h. im Fall Gottes: die Selbstliebe) nicht ausschließt und ihr nichts voransetzt, was nicht ihretwegen aufgegeben werden könnte (und d.h. im Falle Gottes: die Schöpfung). Die Indifferenz Gottes gehörte insofern noch zu seiner Sündlosigkeit: Er ist nicht der Kreatur verfallen. Wie gesagt, gilt auch für Gott die Unterscheidung von *uti* und *frui*. Perez I, S. 273b.

<sup>157</sup> [...] *ut patet in matribus, quae gaudent amando; neque curant a filiis amari, neque habere cum illis communicationem: nam plurimae suos filios dant, ut habeantur pro Regis filiis*; Perez I, S. 278a.

<sup>158</sup> [...] *ut minimum [intendunt] amorem filiorum, quo ament filios*; Perez I, S. 278a.

(*celebratus*) spanische Haltung eines „*amar por amar*“<sup>159</sup>—eine Haltung, die sich in ihrer reinen Selbstbezüglichkeit nicht an die Einzeldinge verliert. Und Gott braucht diese Einzeldinge nicht einmal als Anlaß;<sup>160</sup> gerade darum ist er der „spontanste“ und „freundschaftlichste“ Freund, den es gibt.<sup>161</sup>

Hier überschlägt sich die rationalistische Theologie und gerät in die Nähe Fénelons, zumal die interesselose Liebe um der Liebe willen, anders als bei Bossuet, nicht für Gott reserviert wird, sondern sich in analoger Weise auch beim Menschen findet.<sup>162</sup> Allerdings wird hier die Reinheit der Liebe gerade nicht durch eine Durchstreichung ihres *Subjektes*, sondern ihres *Objektes* erreicht.<sup>163</sup> Gerade dies aber begründet die Selbstlosigkeit gegenüber dem Objekt. Spontaneität wird nicht durch einen geistlichen Reflexionstod, der die Reflexion auf das Eigeninteresse abbricht, erreicht, sondern durch die *Vollendung* der Reflexion, durch die reine Selbstbezüglichkeit der Liebe.

## 2.2 Amor und gaudium

Die göttliche Selbstliebe schließt als Liebe zweierlei ein: Affektivität und Effektivität.

Eine *affektive* Aktivität kann sich prinzipiell auch noch auf Unmögliches beziehen: Wie z.B. Poenitenten durch die *tristitia* ihre vergangenen Sünden zu zerstören wünschen, oder, wie wir auch das Sein der Dinge durch die Freude (*gaudium*) erneuern.<sup>164</sup> Das schließt jedoch offenkundig keine eigentlichen Effekte ein.

Die göttliche Aktivität der Selbstliebe aber ist sogar *effizient*, insofern von ihr her auch die göttliche Essenz wirklich *ist*.<sup>165</sup> Sie schließt die Essenz zur Einheit der Selbstgegenwart zusammen.<sup>166</sup> Selbst unsere Gottesliebe kann noch den Willen zur Effektivität beinhalten, also: Gott etwas Gutes tun zu wollen. Das beruht zwar auf einer unmöglichen Annahme, nämlich: Gottes Zustand verbessern zu können, oder machen zu können, daß Gott Gott ist. Aber wie wir inzwischen wissen, können ja auch Konditionale mit unmöglichen Hypothesen gültig sein.<sup>167</sup>

<sup>159</sup> *Iam enim etiam ut proverbium apud Hispanos celebratur, esse perfectus actus amicitiae „Amar por amar“, id est amare propter amare.* Perez I, S. 278b. *Deus enim amat creaturam ut amet.* Perez I, S. 101b.

<sup>160</sup> Perez I, S. 278b.

<sup>161</sup> *Qui ergo ita te amat, ut solo amore impellatur ad amandum, nulla alia causa in ullo genere concurrente, amicissime te amat.* Perez I, S. 278bf.

<sup>162</sup> Vgl. Spaemann (1963) S. 34 und S. 39f.

<sup>163</sup> Es ist ja zunächst genau das Gegenteil zu Fénelons Auffassung, der schreibt: *On n'aime pas pour aimer, mais pour l'aimé.* Nach Spaemann (1963) S. 124.

<sup>164</sup> Perez I, S. 281a. *Sicut enim per tristitiam de peccato praeterito quodammodo destruimus praeteritionem peccati, ita per gaudium quodammodo et in prudentem aestimatione renovamus existentiam rei; ebenda.*

<sup>165</sup> [...] *essentia est ab ipso amore divino non minus quam est a se;* Perez I, S. 281a/b.

<sup>166</sup> Perez beruft sich dabei auf Thomas und Dionysius: *proprium amoris [est] ad invicem movere, idest agere ea, quae oportet, ut unio compleatur;* Perez I, S. 281a.

<sup>167</sup> [...] *cum minime repugnet, nobis velle facere, ut Deus sit Deus, si id esset in nostra potestate.* Perez I, S. 283b.

Eine Aktivität überhaupt, d.h. ein *motus ab intrinseco*, wie er allem Lebendigen zukommt, ist jedenfalls auch Gott nicht abzusprechen; dies ist die *delectatio*, die in Gott—anders als bei uns—tatsächlich virtuell-intrinsisch identisch mit dem *amor* ist. Sie entsteht dadurch, das der *amor* kein weiteres Ziel mehr erwartet.<sup>168</sup> Die Liebe schließt nämlich im allgemeinen nicht nur den Haß aus, sondern ist auch vom *desiderium* (das sich auf ein *bonum ut absens* bezieht) und vom *gaudium* (hinsichtlich des *bonum ut praesens*) verschieden, da der Amor von Präsenz und Absenz abstrahiert, ihnen gegenüber also indifferent ist. Das aber ist bei Gott nicht möglich, weil hier eine Absenz des Geliebten nie statthaben kann.<sup>169</sup> Der göttliche Amor ist mit dem *gaudium* also identisch.

Das erwähnte Verhältnis von *amor* und *gaudium/delectatio* wurde viel diskutiert. Perez' Lehrer P. Hurtado de Mendoza unterscheidet beide auch in Gott: und zwar nach Essenz und Existenz: Der *amor stricte dictum* als *affectum in bonum secundum sua praedicata essentialia* geht dem *gaudium*, das auf das *bonum ut existens* geht, voran; ich liebe die *sanitas ut bonum*, bevor ich die *sanitas ut existens* liebe. Perez bemängelt jedoch an dieser Unterscheidung, daß dabei nicht berücksichtigt ist, daß Gottes Objekt Gott selber ist, in Gott aber Essenz und Existenz identisch sind, diese Reihenfolge also nicht existiert.<sup>170</sup>

Andere haben gemeint, der *amor* gehe nur auf das *subiectum cui volumus bonum*, das *gaudium* (und *desiderium*) aber nur auf dieses *bonum* selbst. Beides kann auch beim *amor sui* verschieden sein, wie man an den Verdammten und Selbstmördern sieht, die aus Selbstliebe (→*subiectum cui*) das Gut (→*bonum*) ihrer Existenz loswerden wollen.<sup>171</sup> Nach Perez reicht das aber nicht, denn das *subiectum* kann und muß auch selbst zum Gegenstand des *gaudium* werden, wenn seine Existenz als *bonum* betrachtet wird.<sup>172</sup>

Wieder andere halten *amor* und *gaudium* für denselben Affekt. Das ist nach Perez richtig, denn dieselbe göttliche Essenz ist einerseits als *activa sui* der *amor*, andererseits als sich selbst rezipierend und existierend das *gaudium*; beide unterscheiden sich dabei wie *principium* und *terminus*.<sup>173</sup>

Eine Unterscheidung nach Existenz (→*amor*) und Besitz (→*gaudium*) ist abzulehnen, weil der Unterschied in Gott zusammenfällt und man sonst auch

<sup>168</sup> Perez I, S. 281b. Wäre sie bei uns ebenso identisch, würden wir uns auch immer freuen.

<sup>169</sup> Perez I, S. 280bf.

<sup>170</sup> Perez I, S. 281bf. Analoges gilt im allgemeinen für *odium* (*malum ex se*) und *tristitia* (*malum ut existens*).

<sup>171</sup> [...] *ut patet in damnatis, qui vellent nunquam extitisse ex amore sui*. Perez I, S. 282a.

<sup>172</sup> Perez I, S. 282a.

<sup>173</sup> *Itaque divina essentia quatenus est activa sui, est amor; quatenus autem se ipsa recipit, seu habet esse, est gaudium*. Perez I, S. 282a.

den Besitz als bloß möglichen unter Absehung von seiner Aktualität müßte lieben können.<sup>174</sup>

### 2.3 Liebe zur möglichen Kreatur

Viele Thomisten scheinen der Ansicht gewesen zu sein, daß Gott die Possibilen nicht notwendig liebe.<sup>175</sup> Die Possibilen hätten keine aktuelle *bonitas*, da sie als solche von der Existenz abstrahieren (das Objekt des Intellektes ist insofern „abstrakter“ als das des Willens). Wenn Gott sie aber notwendig liebte, müßte er ihnen auch Gutes tun wollen, denn: *amor Dei non est otiosus*. Überdies gehöre auch die Sünde zu den möglichen Dingen, und diese ist zwar als Möglichkeit von Gott gewollt, aber nicht geliebt. So ist diese Liebe also nicht notwendig—allerdings auch nicht einfach frei, da es sich ja um notwendige Möglichkeiten Gottes handelt.<sup>176</sup>

Nach Perez hingegen muß man hier die obige Unterscheidung von *amor* und *gaudium* anwenden: Es handele sich um einen notwendigen *amor* im engeren Sinne, nicht aber um ein *gaudium*, da ja hier gerade von Existenz abstrahiert werde.<sup>177</sup>

Es gibt in Gott einen *amor elicitus*, der der *bonitas in obiecto* entspricht und eine Ausrichtung auf dieses Objekt enthält (*addit cognitionis directionem*), und einen *amor innatus*; letzterer entspricht der Güte des Subjektes und bezeichnet z.B. die Gott „eingeborene“ Neigung, sich mitzuteilen<sup>178</sup> (bzw. eine Abneigung zu strafen).<sup>179</sup>

Zwar hat auch diese letztere „vitale“ Neigung nach Perez ihren Ursprung in der vom Objekt her stimulierenden Erkenntnis;<sup>180</sup> obwohl aber der wirkliche Mensch genausogut erkannt wird wie der mögliche, wird der wirkliche Mensch von Gott mehr geliebt als der mögliche. Bei den Possibilen hingegen handelt es sich insofern nur um einen *amor imperfectus* und eine *inchoata bonitas*. An dieser zumindest muß man aber gegen die Thomisten festhalten; denn wenn die Possibilen überhaupt keine Güte besäßen, wäre nicht mehr zu sagen, warum dann ihre Existenz gut sein soll. Die *possibilitas* impliziert also bereits *bonitas*<sup>181</sup>—und das nicht nur bei Gott.<sup>182</sup>

Freilich gibt es auch schlechte Möglichkeiten, aber auch diese werden geliebt. Die Möglichkeit der Sünde ist zwar etwas Schlechtes, aber nur: schlecht für die Sünde.<sup>183</sup>

<sup>174</sup> Perez I, S. 282b.

<sup>175</sup> Das Gegenteil behauptet Vazquez. Vgl. Grua (1953) S. 301.

<sup>176</sup> Perez I, S. 285a.

<sup>177</sup> [...] *non exigit bonitatem existentem in re amata, sed sufficit ei bonitas abstrahens ab existentia*; Perez I, S. 285a.

<sup>178</sup> [...] *inclinatio innata Dei ad se communicandum*; Perez I, S. 285a.

<sup>179</sup> [...] *aversio innata ad puniendum*; Perez I, S. 286a.

<sup>180</sup> [...] *omnis inclinatio innata naturae divinae est vitalis et ex cognitione ac proinde elicita*; Perez I, S. 285a/b.

<sup>181</sup> Perez I, S. 285a/b.

<sup>182</sup> [...] *mihi enim bonum est esse possibile me posse habere multa bona*; Perez I, S. 286a.

<sup>183</sup> [...] *possibilitas enim peccati non est peccato bona, sed potius mala*; Perez I, S. 286b.

Der *Sünder* selbst ist dabei nicht jemand, dem Gott übel will. Er ist kein Feind (*inimicus*), auch wenn Gott (anders als der Mensch) ihm nicht vergeben kann, sofern er sich in diesem Leben nicht bekehrt. Denn Sünde und Gnade sind inkompossibel.<sup>184</sup>

Die Sünde gehört als Möglichkeit zum Guten wie zum Gesetz die Möglichkeit seiner Übertretung gehört, die es ja ohne Gesetz nicht gäbe.<sup>185</sup> Insofern hängt, was gut und schlecht ist, auch von den Festsetzungen Gottes ab.<sup>186</sup> Und das bedeutet eben auch: Gott will *indirekt* die Möglichkeit des Bösen, nämlich so wie der, der das Gesetz will, damit auch die Möglichkeit zu einer Übertretung schafft.<sup>187</sup>

Eine Freiheit, das Gute nicht zu lieben, wird man hingegen in Gott kaum annehmen dürfen; dies wäre vielmehr eine *Defekt* seiner Freiheit (*imperfectio libertatis*).<sup>188</sup>

Insofern will Gott in der Tat, daß *alle* Possibilien existieren (wenn auch *inefficax*)—ganz analog zu seinem allgemeinen Heilswillen.<sup>189</sup> Welche *tatsächlich* existieren, entscheidet dann bei Perez weniger die leibnizische Schlacht der Possibilien, als vielmehr sein Wille.

<sup>184</sup> Perez I, S. 302bf.

<sup>185</sup> Perez I, S. 286b.

<sup>186</sup> [...] *res praeceptae a Deo dicuntur bonae, et prohibitae malae*; Perez I, S. 285a.

<sup>187</sup> [...] *velle legem, id est possibilitatem violationis*; Perez I, S. 286b. Daß es diese Möglichkeit der Übertretung nur nach ausdrücklicher Setzung (z.B. Gottes) gibt, ist eine eher suarezianische als vazquezianische Auffassung, während sich Perez in diesem Punkt sonst ja eher vazquezianisch gibt.

<sup>188</sup> Perez I, S. 286a/b. Die wahre Freiheit ist die *libertas a necessitate antecedente*.

<sup>189</sup> *Deus vult [creaturis possibilibus] existentiam, non quidem efficaciter, sed inefficaciter, ut vult omnes homines salvos fieri*. Perez I, S. 286b.



## B DIE WAHL

Bevor wir in Details darüber eintreten, von welcher Art das gewählte Objekt ist, kann bereits die Wahl als solche betrachtet werden. Und zwar hinsichtlich der Fragen: a) ob Gott überhaupt wählen muß, b) mit welcher Notwendigkeit er wählt, und c) ob er immer das Bessere/Beste wählt. Letzteres führt bereits auf das Objekt der Wahl.

*I Ist Schöpfung notwendig?*

Die Frage, ob Gott etwas *schaffen* mußte, ist zu unterscheiden von derjenigen, ob er etwas *wollen* muß. Muß er nichts wollen (*pura omissio*), so muß er *a fortiori* auch nichts erschaffen.

*1.1 Pura omissio*

Der uns schon bekannte Widerstand gegen die Annahme einer reinen Unterlassung verschärft sich, wenn ihr Subjekt nicht mehr der Mensch, sondern Gott selbst ist.<sup>1</sup> Das Fehlen von Willensakten scheint ja für den *actus purus* ein Defekt zu sein.<sup>2</sup> Diese *ultima actualitas* wird daher nicht nur für die göttliche Natur gefordert, sondern auch hinsichtlich der Zweitakte des Willens oder des Intellektes,<sup>3</sup> und bei diesen Akten wiederum hinsichtlich ihrer Primär- und Sekundärobjekte.

Das wird nun zwar auch von den Unterlassungspuristen zugestanden; aber, so der Thomist Godoy, nur hinsichtlich der Entität des Aktes (die ohnehin mit der der Essenz identisch seien), nicht aber hinsichtlich seiner Ausübung (*exercitium*) und seiner tatsächlichen Hinordnung auf Ziele (*terminatio*); darin herrsche kontradiktorische Indifferenz.<sup>4</sup>

Ihrerseits halten zwar auch die Gegner der reinen Unterlassung (zu denen hier auch Carleton übergelaufen ist)<sup>5</sup> eine solche *suspensio ad extra* für

<sup>1</sup> B. de Quiros (1654) S. 451a. Oder umgekehrt: *si namque voluntarium pure negativum in voluntate creata reputant impossibile [...], a fortiori id ipsum de voluntate Dei debent affirmare*; Godoy (1696) S. 187b. Ruiz (De Vol.) S. 65b.

<sup>2</sup> Granado (1624) S. 458.

<sup>3</sup> Perez verweist darauf, daß ja auch der Intellekt die *cognitio circa futura contingentia* nicht suspendieren könne; das könne man aber nicht als Defekt gegenüber dem Willensakt auffassen, vielmehr müsse es sich um eine Vollkommenheit handeln, und der Willensakt sei dementsprechend zu denken. Perez I, S. 301a.

<sup>4</sup> [...] *itaque libertas divina non consistit in indifferentia potentiae ad actum et negationem actus, sed in indifferentia actus purissimi ad terminationem ad obiectum creatum, et negationem terminationis*; Godoy (1696) S. 188bf.; *ita ut potuerit mere negative se habere, nec volendo futuritionem, nec volendo negationem futuritionis, sed libere ab omni terminatione libera positiva cessando*; Godoy (1696) S. 187b.

<sup>5</sup> Carleton (1698) S. 560bf.; zu den Gegnern gehört auch Mauro, vgl. (1687) I, S. 163bf. und S. 175bf.

möglich; nur müsse diese als solche *gewollt* werden.<sup>6</sup> Andernfalls müßten ja, wie wir schon gesehen haben, auch die positiven Willensakte als etwas Gott Äußerliches angesehen werden, das entweder nichts mit seiner Vollkommenheit zu tun hat, oder aber ihn von außen vervollkommnet.<sup>7</sup> Sind die Akte aber Gott *innerlich*, dann scheinen sie so notwendig zu sein, wie sein Wesen, und die *Freiheit* dieser Akte kann dann nur noch etwas ihnen und Gott Äußerliches sein. Im Fall der reinen Unterlassungen wäre dies dann überhaupt nichts Positives, sondern es kann sich allenfalls eine *pura negatio* handeln.<sup>8</sup> Die freien Wollungen Gottes werden dann durch äußere Konnotate (die Geschöpfe) vervollständigt. Er selbst bleibt unveränderlich.<sup>9</sup>

Entsprechend liebt Gott, vom Subjekt der Liebe her betrachtet, alle Kreaturen gleich, vom Objekt her betrachtet aber nicht;<sup>10</sup> nicht die endlichen Objekte bestimmen die Vollkommenheit der göttlichen Akte, sondern diese Akte sind in sich selbst immer schon unendlich vollkommen. Deshalb dürfen sie nach Ansicht der Gegner reiner Unterlassungen nicht fehlen,<sup>11</sup> während beispielsweise Izquierdo andererseits diese Möglichkeit der Unterlassung gerade daraus begründet, daß die Kreatur kein für Gott für Gottes Vollkommenheit und Güte notwendiges Objekt ist.<sup>12</sup>

### 1.1.1 Notwendigkeit positiver Akte

Für die Nichtexistenz einer Sache ist für die Unterlassungs-Puristen kein positiver Einfluß Gottes erforderlich,<sup>13</sup> und die Nichtexistenz eines entsprechenden positiven Aktes ist für sie kein *malum physicum*.<sup>14</sup> Daß hier keine vollkommene Lebendigkeit und Voluntarität vorliegt, hat für sie ohnehin nur in bezug auf die äußeren Objekte etwas zu sagen.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Dagegen wandten sich schon Durandus, Ferrara, Catherinus und M. Curiel; vgl. Godoy (1696) S. 187b. *Non est itaque libertas in Deo sicut in nobis, in eo quod possit velle rem aliquam facere et cessare ab omni actu circa illam, sed in eo tantum, quod possit velle facere, aut velle non facere*; Vazquez (1608) S. 386a.

<sup>7</sup> *Deo non concedes omissionem puram, ne Deus vivat et libere exerceatur per aliquid, quod non sit Deus*; B. de Quiros (1666) S. 702a; [...] *rationes quibus communiter reiicitur pura omissio contra omissionem sic acceptam pugnant, semel namque admissa possibili pura omissione in creatis specialem difficultatem non habet in Deo, nisi quia per illam excludatur actus internus Dei*. B. de Quiros (1654) S. 451a.

<sup>8</sup> So Arriaga nach B. de Quiros (1654) S. 450bf. Nach außen ist Gott sowieso in *pura potentia*, denn da ist ohnehin jeder *actus positivus* unvollkommen. Nach B. de Quiros (1654) S. 453a.

<sup>9</sup> [...] *licet ob variationem connotati extrinseco varias denominationes sortiatur. Ita sentiunt omnes Authores qui aliquo pacto complent volitionem liberam Divinam per extrinseca connotata* (nämlich: Vazquez, Herice, Albiz, Fasolus, Alarcon u.a.). B. de Quiros (1654) S. 451a/b.

<sup>10</sup> Vazquez (1608) S. 417a; vgl. Thomas, *Summa Theologica* I, 21, 3/4.

<sup>11</sup> Z.B. Aldrete (1662) II, S. 130a.

<sup>12</sup> Izquierdo (1670) S. 429a.

<sup>13</sup> Izquierdo (1670) S. 431a und Godoy (1696) S. 188b.

<sup>14</sup> Izquierdo (1670) S. 430a.

<sup>15</sup> Godoy (1696) S. 189a/b. Die Freiheit Gottes wird, wie beim Menschen, als *interpretative* Freiheit verstanden: (Einwand:) *nec potentia, nec vita, sed interpretative quatenus Deus pure non volens habetur pro nolente*; B. de Quiros (1654) S. 451b.

Hingegen wäre für Suarez die reine Unterlassung aller Akte nur ein Zustand der Dumpfheit, der eines weisen Gottes unwürdig ist.<sup>16</sup> Da Gott vielmehr für alles, was er tut, Gründe hat, kann er sich nach Vazquez auch nicht rein negativ hinsichtlich der Nichtexistenz von Akten und Dingen verhalten. Und diese seine Gründe können ja auch nicht bloß von seiten der Kreatur bestehen, sondern müssen dies von seiten Gottes. Wollte die Kreatur nämlich eine Entscheidung veranlassen, müßte sich etwas für sie ändern. Aber für die Kreatur ändert sich nichts: Was nicht existiert, kann auch keine Änderung erfahren, nach der es dann einen Grund für Gottes Entscheidung zugunsten seiner Existenz darstellen könnte. Vielmehr ist Gott mit seinen Gründen dem immer schon voraus.<sup>17</sup>

Gott ist weder zum *odium* noch zum *amor* genötigt. Wenn er aber etwas unterläßt, dann muß er auch die Nichtexistenz des Unterlassenen ausdrücklich wollen, meint B. de Quiros. Eine reine *libertas contradictionis* habe er nicht.<sup>18</sup> Ebenso sehen es Perez und Ruiz de Montoya.<sup>19</sup>

Andererseits sind nach B. de Quiros Wollen und Nichtwollen der Welt in Gott physisch eins. Die Differenz ergibt sich nur von seiten der Konnotate, als *denominatio extrinseca*.<sup>20</sup> Die Änderung ist nur eine „intentionale“.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> *Alio modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et huiusmodi animi suspensio sine dubio est magna imperfectio. [...] in ea vero suspensione, posito praedicto statu intellectus nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissime modo et summe cum iudicio et ratione in omnibus se gerit. Suarez, Disputationes Metaphysicae 30, 9, Opp. XXVI; S. 135, n. 59. Vgl. auch Ruiz (De Vol.) S. 66a: imperfectus ac similis oscitantibus et dormitantibus [...] desidiosa inertia, somnolentiae similis.*

<sup>17</sup> [...] *circa ea autem quae futura non sunt, nequit voluntas Dei negative se habere; Vazquez (1631, I) S. 316a. Trotzdem bestehen nach Vazquez die Gründe für die praedestinatio ad gloriam von seiten der Kreatur, bei gleichzeitiger Indifferenz Gottes. Huic doctrinae non obstat, quod Deus in aliquo signo rationis ex se possit a nobis indifferens considerari; hoc enim fit, quando ut intelligatur volens, debet supponi aliqua ratio ex parte creaturae, ut ad volendum beatitudinem nobis intelligitur indifferens antequam opera praevideat, ut disp. 95 cap. 2 contra Scotum dicemus; Vazquez (1631, I) S. 316a.*

<sup>18</sup> B. de Quiros (1654) S. 454a. *Igitur Angelus ut non existat indiget decreto positive negante ipsi existentiam.* B. de Quiros (1654) S. 454a. Das beinhaltet freilich, daß die Theodizee problematischer wird: Gott kann die Sünde nicht einfach zulassen, sondern darin ist auch ein positiver Akt impliziert; vgl. Esparza (1685) S.318a und S. 315b. Andererseits muß hier auch noch die traditionelle Unterscheidung von *peccatum materiale* und *formale* berücksichtigt werden. Vazquez (1604) S. 174a.

<sup>19</sup> [...] *includit terminationem liberam oppositam identificatam cum Deo; Perez I, S. 254; [...] non existentia includit et constituitur nolitione libera Dei; Perez I, S. 253. [...] esse Deum non volentem mundum non est pura omissio, sed involvit terminationem nolitionis, quae non est deterior, aut melior, quam ipsa volitio, aut eius terminatio; Perez I, S. 104. Ergo praedicta negatio productionis talium rerum est obiectum propositionatum et dignum, ut illud amplectatur decreto positivo et absoluto. Ruiz (De Vol.) S. 65b.*

<sup>20</sup> *Igitur quando Deus non creat mundum, eadem forma, quae Deum connotata creatione denominabat volentem eam creationem, connotata carentia denominat nolentem respectu creationis, seu volentem eam creandi carentiam.* B. de Quiros (1654) S. 451b.

<sup>21</sup> *Est communissima Authorum sententia statuens Deum sive non operetur physice, semper tamen operari intentionaliter, ut circa ipsum non operari physice non minus positivam volitionem*

Ohne positiven Akt muß Gott für B. de Quiros der wahren Freude und Glückseligkeit ermangeln;<sup>22</sup> schließlich liebt er (wie der Selige, wenn er ihn ganz erkennt) sich selbst nach allen seinen Prädikaten, zu denen auch die *volitio* gehört.<sup>23</sup>

Daß das Fehlen eines positiven Aktes eine Unvollkommenheit sei, wird aber wiederum von Godoy zurückgewiesen: Gott sei ja auch frei, die Ausübung der Barmherzigkeit (*exercitium miserendi*) zu unterlassen, obwohl die Barmherzigkeit zu seinen Prädikaten gehört.<sup>24</sup>

Und daß eine Unterlassung nur ein *unvollkommen* freier Akt sei und darum, anders als beim Menschen, für Gott nicht zutreffen könne,<sup>25</sup> wird von Izquierdo bestritten: da die Unterlassung aus einem vollkommenen inneren Prinzip und nach Maßgabe vollkommener Erkenntnis hervorgehe, sei sie auch selbst vollkommen; daß sie *weniger* vollkommen sein soll, als ein positiver Akt, könne aber zugestanden werden. Nirgends stehe ja geschrieben, daß alle Akte Gottes für sich betrachtet gleich gut sein müßten.<sup>26</sup>

Ebendies behauptet aber Perez—andernfalls wäre Gott nach Perez nämlich nicht mehr indifferent, sondern müßte das Bessere wählen.<sup>27</sup>

Entsprechend hält auch Bernaldo de Quiros daran fest, daß *jeder* Akt Gottes *entitative* unendlich sein muß.<sup>28</sup> Als *nolitio* ist die Unterlassung ein positiver Akt von unendlicher Vollkommenheit.<sup>29</sup> Allerdings sei es richtig, daß Gott einige Akte für schätzenswerter hält, als andere, insofern sie mit der jeweiligen Unvollkommenheit der Kreatur verbunden sind.<sup>30</sup> Hätte Gott aber gar keinen Akt, dann ist die Frage, ob er noch unseres Lobes würdig wäre. Schließlich müsse auch der Mensch für übernatürlichen Lohn übernatürliche

*exerceat, quam circa ipsam physicam operationem, ut contingit in nobis, negata possibili pura omissione. Ita Suarez, Fonseca, Salas et alii cum Ruiz; B. de Quiros (1654) S. 451b.*

<sup>22</sup> [*Deus*] *careret vero gaudio et felicitate, haec enim non est in omissione; B. de Quiros (1654) S. 452b. Vgl. Ruiz: ipsa negatio productionis perfectiori modo, videlicet per actum positivum dirigitur ad ultimum finem divinae bonitatis. Ruiz (De Vol.) S. 66a.*

<sup>23</sup> [...] *nam ut pure omittat, debet negare existentiam alicui praedicato Divino, nempe volitioni, quam potest habere [...]. Beatus necessario amat omne praedicatum Divinum, ut aequae a quolibet rapiatur. B. de Quiros (1654) S. 452a.*

<sup>24</sup> Godoy (1696) S. 188a.

<sup>25</sup> Carleton (1698) S. 560bf.; vgl. auch Granado (1624) I, S. 458.

<sup>26</sup> [...] *a principio intrinseco perfectissimo, et cum perfectissima cognitione (unde ratio voluntarii desumitur) procedit. Esse autem eam minus perfecte voluntarium ex genere suo, quam actum positivum, nihil obstat. Quia non omnia exercitia Dei libera aequae perfecte debent esse. Izquierdo (1670) S. 430a. Dasselbe bestreitet er (1670) S. 561ff.*

<sup>27</sup> [...] *in Deo non datur pura omisso, ne unum exercitium liberum divinum sit deterius, aut melius altero. Perez I, S. 102.*

<sup>28</sup> B. de Quiros (1654) S. 451bf.

<sup>29</sup> Allerdings nicht *formaliter*, sondern wie die göttliche Personen, die *concretive* zusammen mit der göttlichen Essenz geliebt werden; B. de Quiros (1654) S. 452a.

<sup>30</sup> [...] *actus Divinus, licet in se non malus nec imperfectus, connectitur tamen cum existentia creaturae imperfectae. Ergo poterit Deo displicere; B. de Quiros (1654) S. 454b.*

Leistung (und nicht bloße Unterassungen) vollbringen und Gott würde nicht vom Menschen mehr verlangen können als von sich selbst.<sup>31</sup>

Nun scheint ja in der Tat eine Unterlassung nicht verdienstvoll sein zu können; wenn sie aber auch nicht ehrenvoll ist, so ist sie nach Godoy dennoch nicht unehrenhaft.<sup>32</sup> (Sind doch auch die *notwendigen* Akte Gottes nicht *moralisch* ehrenhaft, ohne dabei unehrenhaft zu sein.)<sup>33</sup>

Auch nach Izquierdo (und Carleton) ist die reine Unterlassung nicht *per se* ehrenvoll, aber Gott ist auch gar nicht in jedem Fall verpflichtet, ehrenvoll zu handeln, zumal dann, wenn er überhaupt nicht handelt (obschon auch dies als göttlicher Ratschluß und aufgrund äußerer Motive zu ehren wäre).<sup>34</sup> Es gehört sogar zu seiner Vollkommenheit, Ehrenvolles, das sich nur auf Endliches bezieht, unterlassen zu können.<sup>35</sup> Die gegenteilige Annahme führe hingegen zu Aporien:

Angenommen, Gott hat nur die Wahl zwischen zwei Akten, so sind diese entweder gleich oder ungleich gut. Sind sie gleich gut, so ist keine der beiden Möglichkeiten moralisch verdienstvoll.<sup>36</sup> Sind sie ungleich gut, dann hat Gott unbestritten die Freiheit, das weniger Gute (und letztlich sogar das Allerschlechtesten)<sup>37</sup> zu wählen, was natürlich wiederum nicht „moralisch ehrenvoll“ wäre.<sup>38</sup> Tatsächlich aber ist Gott indifferent gegenüber dieser Unterscheidung von moralisch und unmoralisch, denn wirklich schlecht ist nur, was der göttlichen Herrschaft Widerstand leistet.<sup>39</sup> Selbst wenn jedoch—das ist dritte Möglichkeit—Gott innerhalb der gedachten Alternative das Bessere wählen wollte, so wäre, wenn man auf die „Ehrenhaftigkeit“ Gottes bedacht ist, die Wahl sogar noch ehrenvoller, wenn er stattdessen auch noch die Alternative gehabt hätte, alle *beide* Akte rein zu unterlassen (und es dennoch

<sup>31</sup> B. de Quiros (1654) S. 451bf.

<sup>32</sup> [...] *etsi repugnet voluntati divinae exercitium liberum non honestum contrarie, id est inhonestum, non tamen repugnat illi exercitium non honestum negative*; Godoy (1696) S. 189b.

<sup>33</sup> Ebenda.

<sup>34</sup> *Quia Deus solum tenetur honeste operari, quando vere operatur; non item quando operari desinit, ut se gerit, quando pure omittit. [...] ab extrinsecis motivis honestari potest, in voluntateque divina positum est, ab illis eam honestari de facto tanto, vel tanta honestate, prout sibi placuerit.* Izquierdo (1670) S. 430b.

<sup>35</sup> *Igitur posse Deum carere omni exercitio honesto moraliter per puram omissionem non honestam, potius commendat perfectionem divinam, quam ei ullatenus adversatur*; Izquierdo (1670) S. 430b. Gott gebührt dann kein Lob; Perez II/III S. 46a.

<sup>36</sup> *Neutrius electio est Deo honesta moraliter. [...] libertas purae electionis inter extrema aequalia inepta est ad imputationem moralem. Unde Deus iuxta talem positionem omnino erit impotens ad operandum honeste moraliter.* Izquierdo (1670) S. 429bf.

<sup>37</sup> Izquierdo (1670) S. 430b. So sieht es auch Perez, der betont, daß Gott selbst gegenüber dem Minimum indifferent (und nicht notwendig ablehnend) sei. Daß es unter den unendlich vielen Akten, die Gott möglich sind, kein Minimum geben solle, hält er für ein *figmentum*. Perez II/III, S. 46a.

<sup>38</sup> Izquierdo (1670) S. 430a.

<sup>39</sup> [...] *actus Divinus ratione sui nihil mali habet, nisi prout impedit dominium Divinum, seu prout est impossibilis cum exercitio Domini supremi circa creaturas*; Izquierdo (1670) S. 454b.

nicht getan hat); auch dies spricht also eher für die reinen Unterlassungen als gegen sie.<sup>40</sup>

Gott ist nach Izquierdo also in keiner Weise genötigt, weder zum besseren Akt, noch überhaupt zu irgendeinem Akt. In welcher Weise es aber überhaupt Nötigung oder Notwendigkeit für Gott gibt, ist genauer zu bestimmen:

### 1.1.2 Notwendigkeit

Zwar ist es notwendig, daß Gott sich am Wissen von diesen seinen tatsächlichen Akten erfreut<sup>41</sup>—aber eben nur notwendig *ex hypothesi*,<sup>42</sup> d.h. unter der Voraussetzung ihrer Tatsächlichkeit.

Für Suarez ist es darüber hinaus aber notwendig, daß Gott überhaupt aktiv (und nicht bloß unterlassend) ist, wenn auch unabhängig von äußeren Konsequenzen.<sup>43</sup> Das bedeutet aber, daß sie disjunktive Notwendigkeit der göttlichen Wahl, die von beiden Parteien zugestanden wird, nach Meinung der Gegner reiner Unterlassungen nicht zwischen kontradiktorischen Opposita besteht (Akt oder reine Unterlassung), sondern zwischen konträren: *volitio* oder *nolitio*. In Gott gibt es nach dieser Auffassung keine Kontradiktionsfreiheit.<sup>44</sup> Dementsprechend handele es sich in jedem Fall um eine entitativ positive *volitio* (*nolitio*), wenn auch um eine *volitio conditionata*.<sup>45</sup>

Abzulehnen ist nach Perez aber die Behauptung, Gott wolle im Fall der Nichtexistenz der Kreatur stattdessen deren unabhängig von Gott bestehende

<sup>40</sup> *Tum, si eligat meliorem necessitatus ad alterutram, minus bene moraliter operatur, quam si potens ambos simul omittere eligeret illum.* Izquierdo (1670) S. 430a. Perez, der dies alles ähnlich sieht, erklärt die entsprechende Indifferenz Gottes über *modi exclusivi*, die keine *imperfectio moralis* implizieren, sondern lobenswert sind—so wie auch in der Inkarnation alle *theandrica* lobenswert und ehrenhaft sind, nicht nur die Unterlassungen Christi, sondern auch seine Wunden und sein Tod, sofern sie ihm innerlich sind. Perez II/III, S. 46b.

<sup>41</sup> [...] *non potest non placere Deo, quod sua scientia libera sit vera ex suppositione quod sit: ergo ex suppositione quod sit, non potest non placere veritas terminationis liberae suae scientiae;* Godoy (1696) S. 189bf.

<sup>42</sup> Ebenda.

<sup>43</sup> [...] *necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat, vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiae, et ex perfecto voluntario, et perfecto modo, quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinat.* Suarez, Opp. Bd. XXVI, S. 136.

<sup>44</sup> Z.B. Granados (1624) I, S. 457f.; B. de Quiros (1654) S. 454b: *admitto non esse in Deo libertatem contradictonis formalis; und ebenda: quod solum intendo, ut semper libertas Dei sit contrarietatis nec purae contradictionis.* Und: *Negavi ego libertatem positivam contradictionis per reflexionem positivam;* B. de Quiros (1654) S. 633a. Fabri nennt allerdings gerade dies Kontradiktionsfreiheit, weil *nolitio* und *volitio* eine vollständige Disjunktion ausmachen; die reinen Unterlassungen seien ja keine mögliche Alternative. Fabri (1669) S. 32.

<sup>45</sup> [...] *actus internus ac necessarius voluntatis divinae sit quasi conditionata volitio omnium volibilium, si ponantur, et quasi conditionata nolitio omnium nolibilium, si non ponantur.* So, ablehnend, Izquierdo (1670) S. 427a. *Illam enim volitio necessaria est quasi distincta et conditionata respectu singularum terminationum, quarum qualibet eo ipso quod existat, denominatur volita.* Perez II/III S. 45a. B. de Quiros vernebelt den Unterschied zwischen konträren und kontradiktorischen Alternativen etwas: *nec enim volitio divina uti nostra desinit in nihilum, sed in contrariam volitionem [...]. Iam vero disiunctum ex uno actu libero Divino et eius contrario, seu contradictorio infinitae bonitatis et perfectionis est. Cum ergo Deus volens suspensionem amoris, velit existentiam nolitionis amandi, quae est amoris contradictoria;* B. de Quiros (1654) S. 453a.

Negation—etwa so, wie die Löcher in der Steckdose, in die niemand einen Stecker hineingesteckt hat. Die entsprechende negative Aussage über die Nichtexistenz habe ihr *verificativum* in diesem Fall vielmehr an der *nolitio* bzw. der *terminatio divina ratione sui opposita existentiae creaturae*,<sup>46</sup> ohne daß man die Zahl der Dinge durch Negationen erweitern müßte.<sup>47</sup> Daß Perez im übrigen eine disjunktive Notwendigkeit von *volitio* und *nolitio* annimmt, haben wir bereits gesehen.

Godoy hingegen bestreitet, daß die vage, kontradiktorische, disjunktive Notwendigkeit im eigentlichen Sinne überhaupt Notwendigkeit sei, da ja immer nur *ein* Teil der Disjunktion richtig und damit (im Fall der göttlichen Wahl) *gut* sein könne. Dieser Teil sei aber seinerseits kein notwendiger Bezugspunkt göttlicher Beschlüsse, da sich der göttliche Wille nur auf Notwendiges auch notwendig beziehe.<sup>48</sup>

Die Gegner der reinen Unterlassungen neigen umgekehrt dazu, die Auswahl innerhalb dieser Disjunktion zur Sache einer *denominatio extrinseca* zu erklären: Ob es sich um *nolitio* oder *volitio* handelt, hängt davon ab, ob das Objekt existiert, oder nicht.<sup>49</sup> Unterläßt Gott also etwas, dann ist das nur die Unterlassung des *äußeren* Aktes, nicht des inneren, der immer ein positiver ist.<sup>50</sup>

In scharfer Form scheint dies erstmals Petrus Aureoli vertreten zu haben: Gott sei nur nach außen hin (*creatio/non-creatio*) indifferent; der innere Willensakt sei nur eine (notwendige) *simplex complacentia*. Dementsprechend habe Gott auch gar kein

<sup>46</sup> Perez II/III S. 44bf. *Sunt enim, qui existimant singulis rebus positivis producibilibus respondere, sicut in tribulo singulis foraminibus respondent singuli lapilli, singula contradictoria distincta a Deo, quae omnia existerent in se, tanquam entia, non quidem simpliciter dicta, sed diminuta in eo eventu, in quo Deus nihil crearet.* (S. 44b) Wäre das wahr, so würde sich überdies der Wille Gottes (disjunktiv -) notwendig auf etwas ihm Äußeres beziehen: *Si darentur negationes distinctae, sequitur Deum sibi non sufficere, et pati necessitatem amandi aliquid extra se.* Der Einwand, daß dann eine *propositio mentalis* (hier: Gottes) ihren Wahrheitswert ändern könne, indem sie ihre äußeres *significatio* oder ihr *obiectum affirmatum* ändere, gehe fehl, wenn es sich um rein spekulative Sätze handelt. In „praktischer“ Hinsicht könne jedoch ein gegenüber dem Zeitpunkt seiner praktischen Instantiierung indifferenter Satz seinen Wahrheitswert ändern, wenn man ihn mit entsprechenden Sachverhalten („Konklusionen“) vergleiche (*posse mutari propositionem de vera in falsam, si dicatur significationem coexistentiae propositionis et obiecti ad hoc instans potius quam illud, esse subiectivam, quae transit in absolutam indicativi modi.* Perez II/III, S. 46a.

<sup>47</sup> [...] *non augente ullo modo rerum numerum;* Perez II/III, S. 46bf.

<sup>48</sup> [...] *solum ad necessarium bonum potest voluntas Dei necessario ferri;* Godoy (1696) S. 188a; vgl. aber auch B. de Quirós (1654) S. 453a.

<sup>49</sup> Es ist also nicht die *essentia nuda, sed cum tali respectu (et) habitu rationis ad res extras;* so Vazquez gegen Cajetan, der dies der *voluntas intrinseca Dei* zuschreibt. Vazquez (1608) S. 386b-387b; vgl. auch Godoy (1696) S. 188a. [...] *indifferentia ad denominationes oppositas;* Perez I, S. 102. Das Fundament, die *possibilitas denominationis* ist die *essentia divina* selbst; ebenda S. 102. Dasselbe gilt für die Akte, die sich hinsichtlich ihrer *denominatio* in Möglichkeit befinden: *...habent posse denominare et verificare;* das ist ihre *prima convenientia*; ihre *secunda convenientia* liegt in der Determination einer der inkompossiblen Seiten: *[Exercitium] consistit in determinatione ad unam partem contradictionis denominationum impossibilium.* Ebenda.

<sup>50</sup> [Aliqui:] in Deo [potest esse] *pura omissio actionis externae, et nequeat dari pura omissio actus interni voluntatis;* Izquierdo (1670) S. 427b.

formales Wissen von den Dingen, sondern nur ein „*eminentes*“, insofern *alles* in der Essenz, in der *simplex complacentia* eingeschlossen ist.<sup>51</sup>

Hingegen muß nach Izquierdo auch der *interne* Akt einer reinen Unterlassung unterliegen können; ginge letztere aus ersterem hervor, so wäre sie ja keine *reine* Unterlassung mehr.<sup>52</sup> Dies führte dann überdies zu vielen Ungereimtheiten:<sup>53</sup> Der innere Akt wäre dann nämlich gar nicht mehr frei, sondern unterstünde der besagten (disjunktiven) Notwendigkeit; die Kontingenz des Effektes käme—wie bei der göttlichen Präsenz<sup>54</sup>—nur noch von außen!<sup>55</sup> Und überdies besteht dann auch das Problem, daß dieser Akt nicht *ab aeterno* zugerechnet werden kann, weil er erst mit dem *concursus* des kontingenten Effektes zu sein beginnt.<sup>56</sup> Da im übrigen der bestimmende äußere Effekt ja gerade aus dem Willen Gottes stammen soll, ist gar kein zureichender Grund mehr anzugeben, warum eher dieser kontingente Effekt mit der notwendigen Disjunktion zusammenbesteht, als der andere.<sup>57</sup> Gott neigt ja angeblich von sich her weder zur *volitio* noch zur *nolitio*.<sup>58</sup> Nach Izquierdo muß man also vielmehr sagen: Gott kann nicht nur die Erschaffung der Welt unterlassen, sondern auch—im Extremfall—alle entsprechenden inneren Akte, die ja ebenso kontingent sind, wie die Welt.<sup>59</sup>

Das bedeutet aber eben auch, daß die göttlichen Volitionen keine Vollkommenheiten sein können;<sup>60</sup> auch die von den Gegnern betonte Notwendigkeit der Disjunktion beinhaltet als *necessitas vaga* gar keine Vollkommen-

<sup>51</sup> [...] *cognitionem Dei non terminari ad creaturas formaliter, sed solum eminenter*. So nach Mauro (1687) I, S. 175bf., der dies aber für absurd hält.

<sup>52</sup> Izquierdo (1670) S. 427b.

<sup>53</sup> [...] *ex horum duorum coniunctio innumerae sequuntur repugnantiae*; Izquierdo (1670) S. 427b.

<sup>54</sup> Wo hier noch der Unterscheid zur Präsenz liegt, weiß auch Vazquez eingeständenermaßen nicht mehr zu sagen; Vazquez (1608) S. 388a/b. Das Vorherwissen funktioniert ja in der Tat disjunktiv, weil das Nichtexistente nicht als solches erkannt werden kann, sondern nur vermöge seines Gegenteils, d.h. des anderen Teils der Disjunktion. So Godoy: *non scibilis nisi ratione alterius, nempe sui oppositi*; das ist, wie gesehen, die Auffassung von Perez und Pallavicino, der Godoy aber nur insofern zustimmt, als das *oppositum* hier als *possibile* begriffen wird, nicht als existierend oder zukünftig (wie bei Perez). Und darin unterscheidet sich das Vorherwissen gerade vom Gewollten: [...] *scitur ratione sui oppositi, non ut existentis seu ut futuri, sed ut possibilis; cumque suum oppositum, scilicet esse possibilis, necessarium sit* [...] *in ratione autem amabilis non constituitur ratione sui oppositi, sed ratione alterius ad quod ordinatur, non considerati ut possibilis* [...] *sed ut existentis vel ut futuri*; Godoy (1696) S. 188b.

<sup>55</sup> [...] *causa immediata omissionis externae non est omissio interna libera, nec actus internus liber, sed potentia constans ex solis praedictis necessariis Dei*; Izquierdo (1670) S. 427b.

<sup>56</sup> Ebenda. Erst *in tempore* bestehen ja auch die entsprechenden inkommöglichen Akte (s.u.); B. de Quiros nimmt entsprechend tatsächlich eine *omissio [Dei] in tempore* an. B. de Quiros (1654) S. 451a.

<sup>57</sup> Das Problem gesteht Vazquez ein: *tamen non assignamus sufficientem rationem ex parte Dei, cur nunc actu libero efficaci referatur ad has potius, quam ad illas*; Vazquez (1608) S. 389a/b.

<sup>58</sup> [...] *essentia Divina non magis inclinat in existentiam terminationis volitivae quam in existentiam terminationis nolitivae*; Perez I, S. 254.

<sup>59</sup> Izquierdo (1670) S. 428b.

<sup>60</sup> Damit wäre aber auch Perez in gewisser Weise einverstanden, wie wir gesehen haben.



heit—ganz anders also, als die notwendigerweise geliebten Possibilia.<sup>61</sup> Ja Gottes Essenz ist nach Izquierdo gar nicht mit einer notwendigen Disjunktion von *volitio/nolitio* bzw. Existenz/Nichtexistenz der Kreatur verbunden.<sup>62</sup> Die—zugestandene—Disjunktion von Akt und Fehlen des Aktes hingegen ist von anderer Art: Sie ist Gott (weil keine Vollkommenheit) „halbäußerlich“ (*semiextrinseca*), und ihre Notwendigkeit ist lediglich eine logische (gemäß den Gesetzen der Disjunktion).<sup>63</sup> Die Gott innerliche Vollkommenheit der Freiheit liegt nur in deren wurzelhaftem Grund, der göttlichen Essenz.<sup>64</sup>

Muß Gott hingegen, wie nach Meinung der Gegner, zwischen verschiedenen Akten (*volitio/nolitio*) wählen, so ist er, wie der Mensch, auf inkompossible Alternativen angewiesen.<sup>65</sup>

### 1.1.3 Inkompossible Alternativen

Notwendige Alternativen sind im Falle Gottes ohne Nötigung durch überwiegende Motive einführbar, da schon nach Thomas Gott von seiten seines Willens alles gleichermaßen liebt, und zwar weil er alles *uno simplici actu voluntatis* erschafft. Von seiten des Gutes selbst, das er jemandem mitteilt, kann es allerdings Unterschiede geben.<sup>66</sup> Vazquez, der das alles sehr wohl kennt,<sup>67</sup> begründet die Gleichgewichtigkeit der Motive selbst aber eher *ex parte obiecti*, d.h. er motiviert die Wahl des weniger Guten, bzw. die Nolitio eines Guten, durch einen innerweltlichen Nützlichkeitskalkül.<sup>68</sup>

Näher an Thomas steht B. de Quiros, der in jeder göttlichen Wahl nicht die Wahl eines endlichen Gutes sieht, sondern die Wahl der unendlichen Güte der göttlichen Wahl selbst. Dafür muß es sich aber in jedem Fall um einen positiven Akt handeln. In diesem einen, unendlichen Akt geht die Nötigung der göttlichen Wahl nur auf alle Alternativen insgesamt, nicht auf die

<sup>61</sup> [...] *vage considerata nullam perfectionem addit*; Godoy (1696) S. 188a. Anders—gemäß seinen obengenannten Prämissen—B. de Quiros: (Einwand:) *eo ipso quod volitio sit libera, deficere potest: ergo non necessario amatur* [...] (Antwort:) [*deficiat*] *formaliter, sed permanere potest in aequivalenti nolitione*; B. de Quiros (1654) S. 452a.

<sup>62</sup> *Deus esset connexus suapte essentia cum disiuncto huiusmodi volitionis et nolitionis, et, medio illo, cum disiuncto existentiae et negationis cuiusvis entis distincti a se, cum quo tale disiunctum volitionis, et nolitionis ob efficaciam suam est essentialiter connexum*; Izquierdo (1670) S. 428b.

<sup>63</sup> *Apud nos vero necessitas ad disiunctum volitionis et carentiae eius semiextrinseca Deo est, proveniens ex necessitate, quam alias in se habet tale disiunctum (eo quod duo contradictoria de suo habent non pati medium)*. Izquierdo (1670) S. 429a.

<sup>64</sup> [...] *dicebamus* [...] *solam libertatem radicalem esse perfectionem Dei intrinsecam, adeoque simpliciter simplicem; non item libertatem proximam, quae* [...] *possibilitatem actuum liberorum fert secum, a qua Deus absolutus est*. Izquierdo (1670) S. 429a.

<sup>65</sup> *Deus enim potest non elicere actum positivum, et non potest omittere unum, nisi habendo alium oppositum*. Perez I, S. 288.

<sup>66</sup> *Summa Theologica* I, 21, 3/4.

<sup>67</sup> Vazquez (1608) S. 417a.

<sup>68</sup> [...] *nec enim in ipso est omnis ratio mali. Nam in non esse alicuius rei potest comparatione ad reliquum universum, vel ad iustitiam, vel ad potentiam Dei aliqua boni ratio apparere* [...]. *Similiter, cum Deus aliqui negat gratiam suam, aut gloriam, non placet, ut malum quoddam ipsius est*; Vazquez (1631, I) S. 316.

einzelne, individuelle.<sup>69</sup> In jedem göttlichen Akt liegt schon die ganze göttliche Unendlichkeit, ob es sich nun um die Wahl eines Engels handelt, oder um die Wahl seiner Nichtexistenz.<sup>70</sup> Die darin liegende Demonstration der Suisuffizienz Gottes ist auch nach Ruiz ein zureichendes und positives Motiv für Unterlassungen: Gott braucht nichts außer sich selbst, sondern wählt sowieso immer sich selbst.<sup>71</sup>

Dagegen scheinen einige eingewendet zu haben, daß, wenn Gott *in recto* immer seine eigene Essenz (seine eigenen Akte) wählt und diese Wahl *in obliquo* die Kreatur einschließt, dann sei das Eingeschlossene ebenso notwendig, wie der direkte Akt; Gott *müsse* also die Welt erschaffen.<sup>72</sup> Perez korrigiert: Schon *in recto* werde hier nicht nur die Essenz, sondern auch etwas Freies mitbenannt; der freie Akt sei immer dabei, gleichgültig, ob Gott etwas schafft oder nicht. Erst die Unterscheidung von *volitio* und *nolitio* aktualisiere die Differenz von Essenz und freiem Akt.<sup>73</sup>

Demgegenüber hält Arriaga den vermittelnden Umweg über inkompatible Alternativen auch im Fall Gottes für überflüssig.<sup>74</sup> Sind diese Alternativen ohnehin nicht mehr rein kontradiktorisch aufzufassen, so geht Izquierdo in seiner Widerlegung der Gegner gleich von der *Gesamtkollektion* aller möglichen Alternativen bzw. göttlichen Akte aus:<sup>75</sup> Wenn man von der Menge der Entscheidungen ausgeht, die Gott *de facto* trifft, dann kann er alle anderen Entscheidungen, die nicht zu dieser Menge gehören, nur *rein* unterlassen haben; andernfalls gäbe es ja noch andere, negierende Entscheidungen, und damit wäre diese Menge nicht die *Gesamtkollektion* aller Akte. Ferner besteht seine Freiheit gerade darin, etwas zu unterlassen, ohne zu etwas anderem gezwungen zu sein—welchletzteres ja selbst für uns eine Unfreiheit bedeuten würde.<sup>76</sup> Die einzige *ratio boni* einer Unterlassung könne man (ähnlich wie bei Vazquez' Nutzenkalkül) vielleicht darin sehen, daß ja

<sup>69</sup> [...] *si autem inter bona infinita detur electio, ut ita dicam, necessitas dabitur quoad speciem, licet non quoad individuum, quia per utriusvis positionem semper retinet voluntas bonum infinitum. Iam hic datur in alio actu libero impossibili similiter bonum infinitum; at nihil datur aequivalens infinitae bonitati omnipotentiae. Sic si daretur duplex Deitas impossibilis, alterutra necessario amaretur a Beato licet neutra determinate.* B. de Quiros (1654) S. 452a.

<sup>70</sup> [...] *trahitur necessario si non habet amorem Angeli ad amandum bonitatem infinitam, quae relucet in suo actu positivo decernente carentiam Angeli;* B. de Quiros (1654) S. 453a/b.

<sup>71</sup> [...] *deservire potest ad pulchritudinem et aptam constitutionem Universi et ad ostensionem supremi Domini et sufficientiae non indigentis aliqua re.* Ruiz (De Vol.) S. 66a.

<sup>72</sup> *Deum necessario voluisse creare mundum, quia rectum volitionis est essentia;* Perez I, S. 104f.

<sup>73</sup> [...] *non solum essentiam, sed aliquid libere denominans [...] actus liberum non includit formaliter aliquid creatum, connotat tamen volitio mundi aliquid creatum;* Perez I, S. 104f.

<sup>74</sup> Nach B. de Quiros (1654) S. 451a/b.

<sup>75</sup> Schon für die Motive eines Aktes muß es allerdings nach Izquierdo möglich sein (wenn es mehrere sind), eines zu berücksichtigen und die anderen zu vernachlässigen, ohne sie explizit durch einen Akt zu verneinen. Izquierdo (1670) S. 429a.

<sup>76</sup> *Aut quis non videat, id esse plus quam oportet coarctare voluntatem Divinam? Certe non posse unum actum omittere, nisi alterum subrogando, a quo reddatur non pura omissio prioris, vel in nobis esset imperfectio et quoddam servitutis genus; nedum in Deo.* Izquierdo (1670) S. 429b.

auch Negationen eine *bonitas respectiva in universo* haben könnten;<sup>77</sup> und umgekehrt beinhaltet eine *bonitas convenientiae*<sup>78</sup> selber nie ein so notwendiges, weil unendlich gutes Motiv, daß es nicht auch seinerseits wieder unterlassen werden könnte.<sup>79</sup>

#### 1.1.4 Reflexion

Da es aber problematisch zu sein scheint, Gott das direkte Wollen einer Negation zuzuschreiben (*negatio non potest directe affirmari*), so muß nach Ansicht der Gegner reiner Unterlassungen das Wollen der Nichtexistenz (sofern es nicht über einen inkompossiblen Akt erfolgt) eher reflexiv, d.h.: als das Wollen eines Nichtwollens, aufgefaßt werden.<sup>80</sup> (Wie Arriaga meint, würde dann aber auch das einfache Nichtwollen (*Nolo Petrum esse*) ausreichen.)<sup>81</sup>

Den uns schon bekannten Vorwurf des infiniten Regresses gibt Bernaldo de Quiros an die Puristen zurück: Auch die reine Unterlassung sei für Gott liebenswert, erfordere also einen reflexiven Akt, und so fort *ad infinitum*.<sup>82</sup> Das aber bestreitet wiederum Izquierdo: Als *reine* Unterlassung sei sie gerade nicht Gegenstand eines *imperium*.<sup>83</sup> Daß nach B. de Quiros Gott seine eigenen inneren Akte nicht reflexiv negieren könne, hält Izquierdo für absurd.<sup>84</sup>

B. de Quiros sieht seinerseits die reine Unterlassung auch noch in anderer Hinsicht in schlechte Unendlichkeiten laufen: Wählt Gott einen Willensakt, so unterläßt er alle anderen; bzw.: Unterläßt er den *amor* schlechthin, dann unterläßt er damit unendlich viele mögliche Akte der Liebe, was jeweils eines neuen *exercitium omittendi* bedürfte.<sup>85</sup> Durch einen reflexiven Akt hingegen (*nolo amare, vel nolo ullum imperium*) kann Gott dies gewissermaßen auf einen Streich erledigen.<sup>86</sup> Zwar wäre es ein Widerspruch, durch einen Akt *alle*

<sup>77</sup> Izquierdo (1670) S. 430a.

<sup>78</sup> (Einwand:) [...] *etsi negatio futuritionis rerum non sit bona bonitate transcendentem sequuta ad ens [...], est tamen bona bonitate accepta relative, seu bonitate formali convenientiae [...]* *conveniens ad aliquem finem*; z.B. kann die *negatio gloriae* der *ostensio iustitiae divinae* dienen. Godoy (1696) S. 188a.

<sup>79</sup> Godoy (1696) S. 188a.

<sup>80</sup> [...] *Deum non posse directe hoc modo dicere, volo non esse mundum, sed debere reflexe velle nolitatem mundi*. Arriaga (1669) S. 911b.

<sup>81</sup> Ebenda.

<sup>82</sup> [...] *nam omissio ipsa amabilis est, et imperabilis reflexe. Quando ergo Deus, verbi gratia, amans creationem mundi, omittit imperium talis amoris. Rursus per aliam omissionem sine fine omittet aliud imperium de tali omissione. [...] semper Deus se exerceat per infinitam seriem exercitationum liberorum, quae ex parte rei distinctae sint*. B. de Quiros (1654) S. 453b.

<sup>83</sup> [...] *omissio non imperabilis per ullum imperium*; Izquierdo (1670) S. 429a.

<sup>84</sup> Izquierdo (1670) S. 429b.

<sup>85</sup> [...] *quotiescumque Deus pure omittit amorem, suspendit infinitos amoris actus, quos elicere poterat, ita ut suspensio cuiuslibet indigeat novo exercitio omittendi, ut alius amor excludatur*. B. de Quiros (1654) S. 453b.

<sup>86</sup> [...] *per unicum actum reflexum excludit Deus processum infinitum imperiorum*. B. de Quiros (1654) S. 453b.

Akte suspendieren zu wollen (dann gäbe es ja schon mindestens einen Akt),<sup>87</sup> nicht aber, durch einen positiven Akt alle *reflexiven* Akte zu suspendieren: *Deus omittit imperare per actum positivum, quo dicit 'nolo ullum actum reflexum'*—ein Akt, der nicht selbst noch einmal reflektiert werden kann, da er auch auf sich selbst anzuwenden ist.<sup>88</sup> Zwar kann man hier noch einwenden, der Effekt könne doch nicht die Ursache verhindern (*causa nequit impediri per effectum*),<sup>89</sup> aber dies ist nach B. de Quiros eben dann doch der Fall, wenn, wie hier, die Ursache gegenüber dem Effekt unzureichend ist. Dies ist ja auch der Grund, warum Gott nicht *causa sui* sein kann. Gott als „Effekt“ verhindert Gott als „Ursache“; entsprechend verhalte es sich aber auch mit der besagten Reflexion.<sup>90</sup>

Etwas weniger dezisionistisch sieht Perez den abschließenden Reflexionsakt: In der Tat brauche es eine erste Ursache, die von sich her ihrer Verursachung widerstreitet; das gelte zumal für *freie*, die als solche von sich her mit jeder *praemotio* unvereinbar seien.<sup>91</sup> Der reflexive Akt nun, der die erste Ursache darstelle, sei derjenige, der sich selbst genug sei und bei dem die Reflexion gleichsam von selbst zum Stehen komme, und sich ihrer freue.<sup>92</sup> Dies sei wahrscheinlich sogar der einzige echte Willensakt Gottes im jeweiligen *ordo rerum*; alle anderen darin implizierten Unterscheidungen von Willensakten seien nur Distinktionen *ex modo concipiendi*.<sup>93</sup> Anders gesagt: Der einzige Willensakt Gottes besteht darin, den Gedanken an die Wahl einer bestimmten, bereits vollständig konstituierten möglichen Welt erfreulich und zustimmungsfähig zu finden und diese also zu erschaffen. *Und das ist der Ursprung der leibnizschen Wahl kompletter möglicher Welten, wie wir noch zeigen werden.*

## 1.2 *Creatio und exigentia existentiae*

Die konträre Alternative von *volitio* und *nolitio* ist Gott also—wenigstens nach Ansicht der Gegner reiner Unterlassungen und damit für Perez—notwendig vorgegeben. Das Wollen kann er nicht unterlassen. Unterlassen

<sup>87</sup> [...] *implicat enim quod quis vel stupidus dicat: volo habere actum non volendi ullam volitionem, seu non imperandi*; B. de Quiros (1654) S. 453b.

<sup>88</sup> B. de Quiros (1654) S. 453bf.

<sup>89</sup> [...] *alioquin ipse actus esset causa impeditiva imperii sui, idest impeditiva suae causae, seu eius, quae esset causa ipsius si existeret*. Perez I, S. 301a.

<sup>90</sup> [...] *bene aliqua res impedit sui causam per incapacitatem scilicet ut causam habeat, sic Deus per se repugnat causae sui, et illa nolitio imperio reflexo*. B. de Quiros (1654) S. 454a.

<sup>91</sup> Und dies selbst in *statu possibili*, in welchem sie nämlich mit der *causa prima* identisch sind, der als freier ebenfalls nichts vorheht: *in causa prima, cui repugnat essentialiter praedeterminare ad actionem essentialiter liberam*. Perez I, S. 301a.

<sup>92</sup> [...] *qui reflexe de se ipso ut unico gaudet*; Perez I, S. 301a. Weniger dezisionistisch ist er auch darin, daß er dies nicht als *causa impeditiva imperii sui* bezeichnen möchte; Perez I, S. 301a.

<sup>93</sup> *Adde non esse improbabile Deum in nullo ordine rerum posse exercere plusquam unicum actum liberum, qui tamen ex modo concipiendi, non autem virtualiter intrinsece sit multiplex*. Ebenda S. 301a. Das ist der Ursprung des Totaldekretes, d.h. integraler möglicher Welten, wie wir sehen werden. Nach Perez handelt es sich um ein neues Problem: *est nova et nonnullis difficilis visa est*. Ebenda.

kann er aber die Schöpfung der Welt, d.h. er kann die *nolitio* wählen. Und dies kann er, weil er keiner anderen Sache bedarf.

Das gilt schon für die göttlichen Personen: Daß die Essenz diese in sich hervorbringt, ist reiner Überfluß, keineswegs aber ein solcher, dessen Gott zu seiner Vollkommenheit bedürfte.<sup>94</sup> Wenn der Vater nicht allein schon vollkommen wäre, könnte er diese Vollkommenheit gar nicht an die beiden anderen Personen weitergeben—niemand kann ja geben, was er nicht hat.<sup>95</sup>

Ebenso fügt die Kreatur der göttlichen Vollkommenheit nichts hinzu: Die Güte Gottes ist ihm selbst so liebenswert wie Gott und Kreatur zusammengekommen.<sup>96</sup> Wenn die göttliche Essenz der göttlichen Liebe nicht genüge, wäre sie durch nichts zu befriedigen<sup>97</sup>—keine Kreatur wäre ja fähig, die unendlichen göttlichen Mitteilungen adäquat aufzunehmen, geschweige denn, sie zu erwidern.<sup>98</sup>

So gibt es auch keine Präponderanz der Denomination *creatio* vor der Denomination *non-creatio*<sup>99</sup>. Und dies eigentümlicherweise gerade deshalb, weil Gott unendlich freigebig (*infinite liberalis*) ist: Es beinhaltet nämlich einen Widerspruch, zu meinen, nur die *Ausübung* der unendlichen Freigebigkeit wäre eine Vollkommenheit. Wäre sie nämlich eine solche, dann hätte der Geber einen Vorteil davon, er wäre also bedürftig und seine Freigebigkeit könnte dementsprechend nicht mehr unendlich sein!<sup>100</sup>

Ein freigebiges Geschenk aber ist die Schöpfung, denn die Kreatur hat keinerlei Rechtsanspruch auf Existenz. Um einen solchen zu haben, müßte sie nämlich bereits existieren; Rechtsträgerschaft setzt Existenz voraus. Durch ihre Nichtexistenz geschieht den Kreaturen auch keine Gewalt, denn das Böse gibt es nicht ohne das Gute; und wer nicht einmal das Gut der Existenz besitzt, dem kann auch nicht Böses angetan werden.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> Dennoch ist nach Mauro diese *communicatio ad intra* eine *inclinatio determinata*, während die *communicatio ad extra* lediglich eine *inclinatio disiunctiva* beinhaltet; erstere ist unfehlbar wirksam. Mauro (1687) III, S. 12b.

<sup>95</sup> [...] *nemo enim dat, quod non habet antequam det*; Perez I, S. 272b. Man könnte entsprechend argumentieren: Bedeutete das Sein der Schöpfung ein Plus gegenüber dem Sein Gottes allein, dann wäre die Frage, woher dieses Plus kommt: Von Gott allein kann es ja nicht gekommen sein, da er allein ja gerade weniger sein soll; er allein kann also die größere Menge nicht hervorbringen: *Ex nihilo nihil fit*. Also ist die Schöpfung kein Plus an Sein gegenüber Gott.

<sup>96</sup> Perez I, S. 272b.

<sup>97</sup> [...] *si non sufficit essentia divina, nihil sufficit divino amor, quia essentia sola aequivalet omnibus* (durch ihre *eminantia qua omnia continet*); Perez I, S. 273a.

<sup>98</sup> [...] *cum omnis creatura finita sit ex sua essentia incapax infinite communicationis*. Herice (1623) S. 265b.

<sup>99</sup> Perez I, S. 103a/b.

<sup>100</sup> [...] *ut Deus, qui est summe et infinite liberalis, exerceat suam infinitam liberalitatem aut libere non exerceat; implicat autem contradictionem exercitium actuale infinitae liberalitatis esse perfectionem operantis* [...] *magnum esset emolumentum operantis* [...] *sicut datio pecuniae non est omnino liberalis in genere dationis pecuniae, si ipsa datio inferret in dante alicuius pecuniae aut pecuniae aestimabilis acceptionem, ita communicatio pure liberalis perfectionis destruitur, si ipsa communicatio sit perfectionis acceptio*. Perez I, S. 103b.

<sup>101</sup> Perez I, S. 298a.

Einen anderen Eindruck gewinnt man bei Leibniz, wo das „Verlangen nach Existenz“ (*exigentia existentiae*) die Dinge zur Schlacht im Verstand Gottes führt. Die Dinge verlangen (anders als die neutralisierten skotistischen Possibilen) von sich her nach Existenz.<sup>102</sup> Die Nichterschaffung wäre nicht eine Unterlassung, sondern eine *Unterdrückung* dieses Verlangens.<sup>103</sup> Letzteres findet sich—abgesehen von Spinoza<sup>104</sup>—im Ansatz auch bei den Jesuiten:

Zunächst bezeichnet dabei der Begriff der *exigentia* aber nicht einen Anspruch der Possibilen, sondern der real existierenden Dinge gegenüber Gott: Es ist der Rechtsanspruch auf einen Konkursus, der es ihnen ermöglicht, ihre natürlichen Operationen auszuüben; dementsprechend ist dies auch ein Recht auf Ungestörtheit durch übernatürliche Eingriffe eines absolutistischen Willkürgottes. Das daraus resultierende Naturgesetz richtet sich als Vorschrift also nicht an die Dinge, sondern formuliert einen Rechtsanspruch gegenüber Gott. Wunder verstoßen gegen diese „*exigentia rerum*“.<sup>105</sup>

Die Frage, worin dieser Rechtsanspruch liegt, und ob er überhaupt existiert, war auch unter Jesuiten kontrovers.<sup>106</sup> Davon abhängig ist aber unsere Fähigkeit zur Prognose bei naturalen Ereignissen. Wir hatten schon gesehen, wie die *exigentia* von Perez zu *modi exclusivi* ontologisiert wird, die eine doppelte Negation ausmachen.

Diese *exigentia rerum* wird dann radikalisiert zu einem Verlangen der Dinge (bzw. der Possibilen) nach *Existenz*, also nicht nur nach dem ungestörten *actus secundus*, sondern auch nach dem *actus primus*<sup>107</sup>—der doch eigentlich allererst einen Rechtsanspruch begründen könnte, denn, wie wir gerade gesagt haben, nur was existiert kann Forderungen haben.

Dieser Anspruch auf Existenz scheint auch schon in der Debatte um das Naturgesetz auf, und zwar negativ: als Frage nach dem Rechtsschutz der Dinge gegenüber ihrer Annihilation am Ende der Welt. Auch diese ist nach

<sup>102</sup> Dies allerdings wohl erst, nachdem Gott sich entschieden hat, überhaupt etwas zu schaffen: [...] *aussitost que Dieu a decessé de créer quelque chose*; GP VI, S. 236f. (*Theodizee* § 201); *Ideae non agunt. Mens agit*. GP I, S. 150. Vgl. auch Poser (1969) S. 63.

<sup>103</sup> Im Zusammenhang mit epistemischen Problemen auch bei Geach: *There are non identifiable individuals prevented from coming into being*. Geach (1977) S. X (Hervorhebung von mir). Und für Whitehead ist Gott nicht mehr das Prinzip der Emanation, sondern der grundlosen Limitation. Vgl. Lovejoy (1985) S. 398.

<sup>104</sup> ... wo Existenz aus der Abwesenheit von Hinderungsgründen verstanden wird: *nulla ratio, nec causa datur, quae impedit, quominus existat*; *Ethica* I, prop. 11, (1967) S. 100. Diese *ratio* ist allerdings bei Spinoza das *possibile logicum*, weil alles, was logisch möglich ist, bei ihm auch existiert. Das gilt auch für mathematische Objekte u.a. Ebenda.

<sup>105</sup> [...] *miracula non sunt naturalia, sed potius contra naturam et contra exigentias rerum*. J. Marin SJ, nach Knebel (1991/2) S. 187.

<sup>106</sup> Vgl. auch die These aus dem von Orella edierten SJ-Syllabus: *Exigentiae rerum creaturarum fundantur dumtaxat in extrinseco, nimirum in libera voluntate Dei*. Orella (1967) S. 297.

<sup>107</sup> *Actus primus* und *actus secundus* sind—anders als bei Spinoza (*per realitatem et perfectionem idem intelligo*. *Ethica* II, Def. VI; vgl. Spaemann (1963) S. 53)—durchaus zu unterscheiden, obwohl es beide Male um Erhaltung geht, deren Ausfall (durch nichtteleologisch verstandene Wunder) kompensiert werden muß, wie wir sehen werden.

Ansicht einiger Theologen widernatürlich; die Dinge haben also—zumindest sofern sie existieren—eine *exigentia existentiae*.

Diese findet bei Leibniz, der diesen Begriff eingestandenermaßen<sup>108</sup> von den Jesuiten hat, seinen Ort bereits bei den Possibilen, die gemäß ihrer *quantitas essentiae* im Denken Gottes einen „*combat*“ führen.<sup>109</sup> Dieser wird freilich in Form eines quasi-mechanistischen Kalküls diszipliniert.<sup>110</sup> Was zur besten aller möglichen Welten gehört, obsiegt schließlich in der Schlacht.<sup>111</sup>

Auch bei den Jesuiten bahnt sich Ähnliches im Bereich des Möglichen an: Für G. Hemelman SJ muß Gott durch eine Art Negation die Existenz aller übrigen, unverwirklichten möglichen Welten ausdrücklich *unterdrücken*.<sup>112</sup>

Das hat seinen Grund freilich—wie bei Leibniz—nur indirekt in den Possibilen: Ist bei Leibniz der göttliche Verstand das *movens* der Schlacht,<sup>113</sup> so ist es hier der göttliche Wille, der nicht untätig bleiben kann (sofern man keine reinen Unterlassungen annimmt). Gott braucht ein positives Motiv für diese Unterdrückung: Dies ist die (adverbial verstanden) optimale Erschaffung der tatsächlichen Welt, die mit den anderen inkompossibel ist, welche aber, wie bei Leibniz, kraft ihrer Güte ebenfalls zur Existenz drängen. Ebenso braucht es für Ruiz ein Dekret der Nichterschaffung dieser Dinge.<sup>114</sup>

Perez selbst spricht von einer „Verhinderung“ (*impeditio*) der Existenz der Welt vor ihrer Erschaffung, die denselben Modus hat, wie die Annihilation am Ende. Beides sind *übernatürliche* Eingriffe, die das natürliche Streben der Dinge nach Existenz willkürlich verhindern (und deshalb beispielsweise auch

<sup>108</sup> [...] *exigentiam* (ut vestri loquuntur); GP II, S. 295, an Des Bosses.

<sup>109</sup> Couturat S. 224. [...] *un combat entre tous les possibles, tous pretendans à l'existence*. GP VI, S. 236f. (*Theodizee* § 201). [...] *habent aliquam ad existendum propensionem, proportionem bonitatis suae*. GP VII, S. 310. [...] *esse existentiae, vel (ut sic dicam) praemotionem (!) ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam*. GP VII, S. 303.

<sup>110</sup> Das ist der *mechanismus metaphysicus*. GP VII, S. 304. Vgl. auch Couturat S. 226f., *Monadologie* § 54 und GP VII, S. 191.

<sup>111</sup> *Interim ex conflictu omnium possibilitum existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilitum maxima*. GP VII, S. 290.

<sup>112</sup> [...] *adhibet modo negationibus existentiae reliquorum infinitorum mundorum possibilitum* [...] *Negatio mundi possibilis, etsi modo nihil est positivum, est tamen actu aliquid remotivum, scilicet actualis negatio existentiae illius mundi*. Hemelman, zitiert nach Knebel (1991/2) S. 13f. Bei einigen kommt hinzu, daß dieses positive *impedimentum* zugleich als *verificativum* für negative Existenzaussagen dienen soll: *quid autem aliud est formaliter non existere, nisi impediri existentiam?* Bernaldo de Quiros (1666) S. 739a.

<sup>113</sup> *Idea non agunt. Mens agit*. GP I, S. 150. Vgl. Poser (1969) S. 63. Das setzt die notwendige göttliche Essenz voraus: *sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut possibile habeat conatum ad Existentiam*. [...] *Itaque dici potest Omne possibile „Existiturire“, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum*. GP VII, S. 289.

<sup>114</sup> Ruiz (De Vol.) S. 65b. Diese Auffassung von einer drängenden *exigentia* der Dinge (... die man im Deutschen als unpersönlichen Ausdruck formulieren müßte: „Das verlangt nach ... !“) könnte man konfrontieren mit der zeitgleichen Feststellung von Johannes a S. Thoma, für den die Ideen Gott ausdrücklich die *causa exemplaris exemplando*, nicht aber die *causa exemplaris dirigendo* sind. De Muralt (1991) S. 239.

nicht von den Engeln gewußt werden, die das Übernatürliche ja zunächst auch nicht kennen).<sup>115</sup> Der für Leibniz so wichtige und viel zitierte Gedanke, daß die Existenz die Nichtexistenz einer Sache von sich her und *vor* ihrer tatsächlichen Existenz überwiegt, stammt vermutlich, nach Ansätzen bei Ruiz, in dieser Form von Perez; auch die leibnizschen Neologismen wie „*existiturare*“ scheinen hier bereits angelegt zu sein:

*notandum est [...], omne perfectionem ratione sui habere maiorem inclinationem ad suam existentiam quam ad suam non existentiam in se.*<sup>116</sup> [...] *omne ens, cuius productio est necessaria moraliter, habet antequam existat aliquam determinationem ad existendum, ratione cuius probabilius est extitutum, quam non extitutum.*<sup>117</sup>

Gleichwohl bestreitet Perez eine moralische Notwendigkeit der Schöpfung.<sup>118</sup> Die Stabilität der Welt und ihre Rechtsansprüche werden bei Perez nicht einklagbar gegenüber dem theologischen Absolutismus.

## 2 Der Modus der Wahl

### 2.1 Indifferenz

Für Leibniz ist bekanntlich Indifferenz Unvollkommenheit und Unvernünftigkeit. Sie stamme nur aus einem Mangel an Wissen, weshalb man sie Gott nicht zuschreiben könne. Gott tue nichts aus einem *beneplacitum absolutum* heraus.<sup>119</sup> Insofern also ist Leibniz kein Absolutist.

Perez dagegen hält an der Indifferenz fest,<sup>120</sup> unterscheidet aber bereits eine Indifferenz, die aus Insuffizienz, aus einem Mangel an Bestimmungsgründen stammt, von einer Indifferenz aus Fülle und Verfügung über operative Möglichkeiten: *indifferentia dominativa, sui potens*.<sup>121</sup>

In dieser Abwertung der üblichen Indifferenz ist er bereits von Ruiz de Montoya geprägt.<sup>122</sup> Diese *indifferentia dominativa* ist gleichwohl wirkliche Indifferenz, und Gott kann nach Ruiz—im Gegensatz zu Leibniz—auch ohne

<sup>115</sup> [...] *impeditio illa aeterna anteriorum durationum mundi*; Perez II/III, S. 348a.

<sup>116</sup> Perez I, S. 254a/b.

<sup>117</sup> Perez I, S. 297b. Vgl. auch das folgende Kapitel; für Leibniz GP VII, S. 289f.

<sup>118</sup> Perez II/III, S. 355; ähnlich leugnet übrigens Petrus Aureoli eine *exigentia moralis vel naturalis* zu einer *actio ad extra*. Petrus Aureoli, I Sent. 44, a. 5, (1596) S. 1060.

<sup>119</sup> *Qui putat DEUM quaedam facere ex beneplacito absoluto, nullam rationem habente seu libertate aloga sive indifferente, is DEUM non putat perfectum*. GP VII, S. 74. Vgl. auch GP VII, S. 77.

<sup>120</sup> [...] *essentia Dei non magis inclinat in volitione quam in nolitione*; Perez I, S. 254a. Vgl. Estrix (1672) S. 23f.

<sup>121</sup> [...] *non quidem indifferentia per insufficientiam et indigentiam principii determinativi externi, qualem habet materia prima ad formas; sed per potestatis plenitudinem et dominium*; Perez I, S. 190a.

<sup>122</sup> Dieser versteht Indifferenz als Souveränität. Knebel (1992/1) S. 532. *Libertas in ratione libertatis non dicit indifferentiam et indeterminationem [...], sed indifferentiam sui potentem, voluntariam, dominativam*; (De Vol.) S. 115a, zitiert nach Knebel (1991/2) S. 9f. In der daraus gefolgerten *inclinatio infallibilis ad optimum* folgt Perez ihm allerdings nicht uneingeschränkt, wie wir sehen werden.



zureichenden Grund eine Wahl treffen. Er sieht dies für den Fall gleicher Objekte vor, *in quibus nulla prorsus ratio cernitur, propter quam unum eligatur potius quam alterum*. So sei am Anfang der Welt die Wahl speziell dieses Elephanten oder eines anderen mit vergleichbaren Dispositionen und seine Lokalisierung in diesem oder jenem Landstrich ganz beliebig.<sup>123</sup>

Im allgemeinen hält man nach Perez angesichts kontradiktorisch formulierter Alternativen etwas deshalb für gut und wählt es, weil es sein entsprechendes Gegenteil überwiegt, nicht jedoch nur deshalb, damit *überhaupt* etwas gewählt wird, und weil es besser wäre, daß eine von beiden Seiten, als daß überhaupt keine existiert (was immer das bei kontradiktorischen Alternativen heißen mag).<sup>124</sup>

Zwar tendiert nach Perez, wie wir gerade gesehen haben, jede Sache von sich her eher zur Existenz, als zur Nichtexistenz; insofern gibt es hier kein Motivgleichgewicht; aber da beide sich hinsichtlich eines Dritten, nämlich des göttlichen Willens, gleich verhalten, sind sie auch untereinander gleich.<sup>125</sup> Also ist Gott auch nicht zu irgendeiner Schöpfung genötigt.

Auch nach Aldrete kann es keine Notwendigkeit der Schöpfung geben, denn jede Schöpfung enthält wieder kontradiktorische Alternativen, zu denen Gott damit genötigt wäre. Wählt er die eine, muß er der anderen Inklinaton Gewalt antun.<sup>126</sup>

Kontradiktorische Alternativen enthalten eine gewisse Form des Zwanges, da sie dem *tertium non datur* unterliegen: So ist es auch möglich, daß mir keines von beiden als gut erscheint, z.B. die Einnahme eines Medikamentes oder seine Unterlassung (wenn ich in jedem Fall sterben muß); trotzdem muß ich eines von beiden wählen: Es sind ja *kontradiktorische* Alternativen.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Dasselbe gilt für die Wahl gerade dieses Feuers beim Opfer Abels. [...] *ideoque in exordio mundi fuit omnino liberum hunc numero elephantem potius, quam alium aequalibus ornatum producere in hoc campo potius quam in alio simili*. Ruiz (De Vol.) S. 782a.

<sup>124</sup> [...] *bonitas non fundatur in illa praeponderatione generali, qua melius est unum ex contradictoriis, quam neutram existere, sed in speciali, qua unum ex contradictoriis alterum excedit*; Perez I, S. 256a.

<sup>125</sup> [...] *notandum est primo, omnem perfectionem ratione sui habere maiorem inclinationem ad suam existentiam, quam ad suam non existentiam in se. Secundo notandum est, ea, quae sunt idem perfecte, penitus consentire inclinatione absoluta, ita ut mutuo idem sit eorum nolle et velle, eademque inclinatio, et ad eadem. Tertio notandum est, ea, quae sunt idem uni tertio [i.e. essentia divina] penitus secundum inclinationem, non solum negative, quatenus non possunt velle contradictoria, sed etiam positive, quatenus unum non potest velle, quod etiam alterum non velit, seu ad quod non inclinet, quod ex terminis est perspicuum*. Perez I, S. 254a/b.

<sup>126</sup> [...] *nam si in Deo essent illae duae inclinationes omnino necessariae inclinantes absolutae in obiecta contradictoria, semper necessario Deus vellet contra aliquam absolutam suam inclinationem*. Aldrete (1652) I, S. 17a.

<sup>127</sup> [...] *neutram et utilem aut noxiam respicit; ut si mihi in omni eventu idem sit sumere et non sumere quoddam medicamentum [...]; quod autem non possim ego vivere, quin vel sumam aut non sumam medicamentum nullum tribuit aestimabilitatem in hoc genere*; Perez I, S. 257a.

Reine Indifferenz wäre Liebe zur Indifferenz selber, d.h. zur Disjunktion als Ganzer.<sup>128</sup> Ansonsten aber muß der Wille immer den Untergang einer Seite wollen; das ist *formalissime*, nach dem Widerspruchsprinzip, unvermeidbar. Die „Existenz“ beider Seiten zu wollen (was aber im *amor indifferentiae* nicht der Fall ist), bedeutete, den Defekt beider Seiten zu wollen, denn zusammen ergäben sie eine Chimäre. Darum überwiegt der Untergang einer Seite (egal welche) die „Existenz“ beider.<sup>129</sup>

## 2.2 Präponderanz gemäß der Nützlichkeit

Beide Teile der Kontradiktion stellen also eine *necessitas disiuncta* für die Wahl Gottes dar; das bedeutet aber auch, daß *beide* eine gewisse Art von Vollkommenheit besitzen; andernfalls wäre Gott schon determiniert: Er muß nämlich immer das Vollkommene wählen.<sup>130</sup> Wären also nicht beide Seiten vollkommen, dann wäre diese Notwendigkeit keine *necessitas disiuncta* mehr.

Vollkommenheit im eigentlichen und vollen Sinn (d.h. in jeder Hinsicht) ist dies aber nicht, denn Vollkommenheit als solche definiert sich ja für Perez vor allen Dingen als Präponderanz. Wie wir gesehen haben, gibt es eine solche *per se* nur in Verbindung mit der göttlichen Essenz (*praeponderatio communicata ab essentia divina*). Was dieser Verbindung bedürftig ist (*exigentia communicationis*), kann allenfalls eine *perfectio in via et quasi in fieri* haben, ist aber jedenfalls Gegenstand *freier* Entscheidungen.<sup>131</sup>

Präponderanz *per se* und die entsprechende Vollkommenheit gibt es hingegen bei den göttlichen Personen. Das ist nun nicht so zu verstehen, daß der Sohn besser wäre als der Vater. Das ist nicht der Grund für seine Vollkommenheit. Man muß hier unterscheiden zwischen der Präponderanz über ein „kontradiktorisches“ Gegenteil *in praedicando* und *in existendo*: *in praedicando* ist dies Gegenteil der Vater. Dies impliziert kontradiktorische Bestimmungen, die nicht vom selben ausgesagt werden können, sehr wohl aber *in divinis* dergestalt zugleich existieren können, daß keine Präponderanz vorliegt. *In existendo* ist das kontradiktorische Gegenteil die Nichtexistenz des Sohnes; und hier gibt es allerdings eine Präponderanz, die zu einer *infinita inclinatio* der göttlichen Essenz zur Hervorbringung des Sohnes führt. Dies freilich nicht aus Bedürftigkeit und Suche nach Nutzen, sondern aus Fruchtbarkeit (*ex foecunditate*).

Daß es keine Vollkommenheit ohne Präponderanz gibt, erscheint freilich zweifelhaft, wenn man z.B. den Fall der Unterlassung betrachtet: Unterlasse ich einen bösen Akt, so scheint dies zwar wegen der Gehaltlosigkeit der

<sup>128</sup> [...] *ergo illas non amat, sed solum indifferentiam*; Perez I, S. 257a.

<sup>129</sup> [...] *utramque partem contradictionis existere formaliter [est] utramque deficere*. [...] *praeponderat defectus unius actus liberi existentiae omnium simul*. Perez I, S. 257a.

<sup>130</sup> *Absurdum enim esset, Deum relicta parte non imperfecta, oppositam eligere omnino imperfectam*. Perez I, S. 266a.

<sup>131</sup> [*Praeponderatio*] *absolute loquendo ratione essentiae divinae, non tamen praeponderare ratione bonitatis intrinsecae distinctae virtualiter ab essentia; praeponderat etiam tanquam via ad magnam perfectionem*. Perez I, S. 260a.

Unterlassung keine Präponderanz zu beinhalten, wohl aber eine Art von Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit liegt dann aber nicht in der Unterlassung als solcher, und auch nicht in der Verbindung mit dem unterlassenen Akt, der in seiner Bosheit in der Tat keine Präponderanz begründen kann,<sup>132</sup> sondern in dem stattdessen gewählten alternativen Akt; dieser begründet dann auch eine Präponderanz. Also muß man nach Perez auch hier an der Präponderanz von Vollkommenheiten festhalten.

Umgekehrt könnte man aber auch einwenden, daß es Präponderanz ohne Vollkommenheit geben kann:

Wenn ich nur die Wahl zwischen einer Bosheit und ihrer reinen Unterlassung habe (wenn man die Möglichkeit reiner Unterlassungen einmal annimmt), dann kann man die Unterlassung auch als präponderant auffassen, ohne daß sie eine Vollkommenheit besäße (wegen ihrer ontologischen Nichtigkeit). Da es nun aber bei reinen Unterlassungen überhaupt keine Inklination gibt, fehlt hier nach Perez nicht nur die Vollkommenheit, sondern auch die entsprechende Präponderanz.<sup>133</sup> Präponderanz setzt also den alternativen Akt voraus. Oder anders gesagt: Eine Präponderanz-Theorie der Vollkommenheit ist inkompatibel mit einer Theorie reiner Unterlassungen.

Abtrennbar von einer Präponderanz ist allerdings die Vollkommenheit der kreatürlichen Existenz: Zwar ist die Existenz der Kreatur eine Vollkommenheit, sie impliziert aber keine Präponderanz für den göttlichen Willen, sondern nur eine Präponderanz bezogen auf die Essenz der Kreatur selbst (für die es besser ist, zu existieren, als nicht zu existieren).<sup>134</sup> Für Gott und Kreatur gelten also hierin unterschiedliche Maßstäbe. Auch die Erkenntnis der Kreatur ist ja für Gott keine Vollkommenheit, anders als umgekehrt das Erkennen Gottes in der *visio beatifica* für die Kreatur. Das Erkennen ist nämlich ein Teilnehmen an der Vollkommenheit des Erkannten.<sup>135</sup> Gott ist aber selbst schon unendlich und kann nicht durch die Erkenntnis eines anderen vermehrt werden: unendlich + x = unendlich.<sup>136</sup>

Nur Göttliches stellt für Gott eigentliche Vollkommenheit, *bonitas per se* und eine entsprechende Präponderanz dar. Im geschöpflichen Bereich gibt es für ihn nur eine *praeponderatio utilitatis*, die eine Präponderanz aus Überlegungen<sup>137</sup> funktionaler Nützlichkeit in einem Ganzen ist. Sie impliziert dementsprechend keinen *appetitus innatus* dem Ganzen einer möglichen Welt gegenüber, sondern nur eine *inclinatio propter aliud*, d.h. innerhalb einer

<sup>132</sup> Perez I, S. 259a/b.

<sup>133</sup> Perez I, S. 259b.

<sup>134</sup> Perez I, S. 259b.

<sup>135</sup> [...] *intelligere fit per quamdam assimilationem, aut participationem, aut continentiam perfectionis obiecti realis cogniti; intellectus enim est perceptivus intelligendo, et quasi sibi colligens flores rerum, et ex illis suam sibi coronam componens: cum e contra voluntas se tradet amato.* Perez I, S. 19a/b.

<sup>136</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 243f. und S. 256f.

<sup>137</sup> ... gewissermaßen „auf Umwegen“: *ambages*.

möglichen Welt. So ist aber der Tod Christi, obwohl er (nach dem Zielaxiom) vor seinem Leben gewählt wurde, nicht einfachhin besser als sein Leben, aber doch in Hinblick auf die ganze mögliche Welt, d.h. *bonitate relativa et utilitatis*.<sup>138</sup> Die Gegenstände der *volitio* sind für Gott schätzenswert als Mittel für das von ihm frei gewählte Ziel, sofern dies *de facto* einmal besteht.<sup>139</sup>

Sie macht aber keine eigentliche *magnitudo aestimabilis* und keine eigentliche Präponderanz aus, sondern nur die besagte Präponderanz *in maiori utilitati*, die die göttliche Freiheit nur affiziert, nicht determiniert.<sup>140</sup>

Immerhin aber hat Gott also zumindest gemäß einer solchen affizierenden Präponderanz eine gewisse Neigung zur seinen Geschöpfen.

Solche Neigungen zu den Geschöpfen versucht Esparza in der Form statistischer Gesetze näher zu bestimmen. Wenn Gott z.B. seine Gnade gibt, dann ist diese in jedem einzelnen Fall ungeschuldet (wie beim Würfelspiel jeder neue Wurf unabhängig vom vorhergegangenen ist). Nun könnte man ja annehmen, daß dann auch alle Fälle zusammen keine größere Notwendigkeit begründen, daß überhaupt irgendjemand irgendwann irgendeine Gnade bekommt:<sup>141</sup> *nullus non debitum* und *omnis indebitum* meinen ja dasselbe. Auch durch die Menge der möglichen Empfänger würde danach die Wahrscheinlichkeit nicht größer. Entsprechend ergeben unendlich viele mögliche Welten keine größere Notwendigkeit, *überhaupt* irgendeine zu wählen.<sup>142</sup>

Diese Überlegung ist aber nach Esparza falsch: *nullus non* und *omnis* haben nämlich verschiedene Suppositionen: Der eine Ausdruck supponiert *vage* für diesen oder jenen Einzelfall, der andere *distributive seu collective*. Von den Einzelfällen darf aber nicht induktiv auf das kollektive Ganze geschlossen werden (*nunquam autem est bona consequentia a singulis ad collectionem*), denn das Ganze ist von den Einzelfällen ebenso verschieden,

<sup>138</sup> Perez I, S. 258b. Christus lebt um dieses (heilbringenden) Todes willen.

<sup>139</sup> Perez I, S. 257b. Allgemeiner gesprochen gilt auch: *omnis entitas et perfectio ut denominans praeponderat saltem in aliquo casu sibi ut non denominanti, seu suo contradictorio in denominando, et habet maiorem aestimationem quoad essentiam perfectionis, quae propositio est per se nota*. Perez I, S. 259a/b.

<sup>140</sup> *Hinc fit magis inclinari Deum ex se in creationem Angeli, quam in non creationem, non quidem inclinatione determinante libertatem divinam, sed inclinatione afficiente, et inferente complacentiam in existentia angelicae perfectionis, si ipsa existit*. Perez I, S. 259b.

<sup>141</sup> Wenn einer aufgrund eines Anspruchs die Gnade bekäme, müßten nach dem Gleichbehandlungsgrundsatz alle anderen sie auch bekommen, oder andernfalls müßte jeder hoffen, daß der andere keine Gnade bekommt, damit *er* derjenige ist, der sie bekommt. Nach Esparza ist das aber ein Fehlschluß, weil die Gnade des anderen ja zu einem guten Beispiel für einen selbst wird und so auch die statistische Erwartung hebt. Esparza (1685) S. 493a und S. 495b.

<sup>142</sup> *Quia Deo ex multiplicitate eligibilium et instantium pro quibus eligere potest, nulla prorsus accrescit necessitas eligendi aliquod ex illis, ut liquet ex electione creandi mundum, quae fuit expers omnis necessitatis, tum physicae, tum moralis, tametsi essent infinite Mundi eligibiles, et infinita in unoquoque individua et pro infinitis temporum differentiis, atque in oppositum non suppetaret, nisi unica electio et unicus eligendi modus, nihil unquam producendi*. Esparza (1685) S. 493a (referierend).

wie diese voneinander. Sie sind real distinkt, und d.h.: Es können ihnen kontradiktorische Prädikate zukommen. Also ist hier ein Schluß nicht möglich.<sup>143</sup> Überdies spielt bei Gott die zahlenmäßige Menge ohnehin keine Rolle, da bei Gott jedes Motiv *einfach* ist. Und dieses einfache Motiv (= seine Essenz) begründet nach Esparza eben doch eine Neigung zur Schöpfung.<sup>144</sup>

Freilich sind diese Überlegungen mehr auf das genannte gnadentheologische Problem bezogen. An anderer Stelle widerspricht Esparza nämlich seinerseits der Behauptung, die Menge der Möglichkeiten unterlaufe die göttliche Indifferenz: Da es unendlich viele mögliche Welten gibt, die Möglichkeit des Nichterschaffens aber nur *eine* ist, könnte man meinen, hier bestünde kein *aequilibrium*. Nach Esparza divergieren aber diese unendlichen Möglichkeiten untereinander nur *materialiter*; die eigentliche, formale Differenz besteht immer noch zwischen Schöpfung und Nichtschöpfung, und dabei steht es 50 : 50.<sup>145</sup>

### 2.3 Das invertierte *bonum diffusivum sui* und das Lob Gottes

Daß das Gute als solches eine *bonum diffusivum sui* sei, war für die Tradition ein Argument dafür, daß Gott überhaupt etwas schafft. Izquierdo z.B. schließt von daher auf eine moralische Notwendigkeit, mit der Gott zur Schöpfung genötigt sei.<sup>146</sup> Auch nach Perez hat Gott eine solche „eingeborene Hinneigung“ (*innata inclinatio*) zur Selbstmitteilung.<sup>147</sup> Das Gegenteil anzunehmen wäre absurd.

Daß dies Gott aber *nötigt*, etwas zu schaffen, bestreitet Perez mit dem Hinweis, daß die göttliche Essenz schon durch die Hervorbringung der drei göttlichen Personen, also durch eine *communicatio ad intra* sich hinreichend diffundiere/verströme und ihre Fruchtbarkeit (*foecunditas*) erweise.<sup>148</sup>

Was die Mitteilung *ad extra* angeht, so ist der Einschluß (*inclusio*) der sich mitteilenden Güte in das göttliche Wesen nur eine *inclusio vaga et disiunctiva*. Gott benötigt die Schöpfung nicht, um gut zu sein. Die Schöpfung ist allemal besser für *uns*, als für ihn. Und wenn er uns nicht schafft, dann nicht, weil seine Güte zu *klein* ist, sondern weil sie zu *groß* ist. Er ist *so* gut, daß er die Schöpfung für seine Güte nicht mehr braucht. Und weil alle seine Entscheidungen göttlich sind, sind sie auch alle gleich *gut*.<sup>149</sup>

<sup>143</sup> Esparza (1685) S. 494bf.

<sup>144</sup> Esparza (1685) S. 495a.

<sup>145</sup> Esparza (1685) S. 69b und S. 71bf.

<sup>146</sup> Izquierdo (1670) S. 463b.

<sup>147</sup> Eine *inclinatio Dei ad se communicandum*; Perez I, S. 285a.

<sup>148</sup> [...] *reddere plene contentam divinam inclinationem*; Perez II/III, S. 348bf. Auch für Estrix ist der Hauptwiderstreit der zwischen Gottes *libertas* und seiner *benevolentia*. Estrix (1672) S. 23. Vgl. auch Mauro (1687) I, S. 10a und S. 161a. [...] *potest quiescere, ac dicere: „sufficit, nolo me ulterius communicare.“* Ebenda S. 10b.

<sup>149</sup> Perez II/III, S. 349a/b.

Mit anderen Worten: Das *bonum diffusivum sui* ist trinitarisch invertiert: Gott schafft nicht nur, weil er gut ist, sondern er ist viel zu gut, um schaffen zu müssen.

Damit geschieht aber jede Wahl Gottes hinsichtlich der Schöpfung aus einer gewissen Gleich-gültigkeit heraus. Das mindert jedoch nicht unser *Lob* für ihn. Man könnte ja der Meinung sein, lobenswerter als das Gute zu tun sei es, das *Bessere* zu tun.<sup>150</sup> Wenn alles gleich gut ist, ist das aber ausgeschlossen. Unser Lob hat dann keinen zureichenden Grund mehr. Das ist bekanntlich auch ein leibnizisches Argument<sup>151</sup>—aber auch ein Einwand Aldretes gegen entsprechende Auffassungen Lugos.<sup>152</sup>

Freilich ist es hier wie mit der Gnadenwahl: Wenn Gott *uns*, statt eines anderen erwählt, obwohl wir nicht besser sind, dann müssen wir dankbar sein, ohne daß es hier einen Grund gibt, Gott zu *loben*.<sup>153</sup>

Aus demselben Grund ist Arriaga der Meinung, es gebe keine *laudabilitas moralis* für Gott. Er könnte sich nicht bei einem—*per impossibile* angenommen—höheren Gott Verdienste erwerben.<sup>154</sup> Dennoch will Arriaga natürlich die Lobwürdigkeit Gottes nicht abschaffen—solange er nicht das Schlechtestmögliche wählt.<sup>155</sup> Moralisch lobwürdig bleibt er nach Arriaga auch, insofern er immer mehr tut, als er schuldig ist. Er schuldet uns nämlich *nichts*.<sup>156</sup>

Auch nach Perez ist die notwendige und darum immer gleiche Gutheit der göttlichen Handlungen trotz dieser „Gleichgültigkeit“ einer positiven Bewertung (als *honestum*) fähig (nicht jedoch einer negativen, hier gibt es eine Asymmetrie).<sup>157</sup> Das hat aber seinen Grund, anders als z.B. bei Aldrete,<sup>158</sup> *nicht* darin, daß Gott auch Schlechteres hätte tun können.

So könnte man ja folgende Überlegung anstellen:

Zwar muß ich auch einem Geber dankbar sein, der mir gezwungenermaßen Geld schenkt, und dies so, daß alle anderen genausoviel bekommen (und so verhält es sich ja, wenn Gottes Wahl immer gleich gut ist, und er immer das Gute wählt). Aber wenn mir der Geber etwas schenkt, obwohl er auch Schlechteres tun könnte, und wenn darin eine besondere Bevorzugung meiner

<sup>150</sup> (Einwand:) [...] *ergo nullius electio est honeste moralis et laudabilis, quia electio laudabilis propter honestatem est melior et conformior rectae rationi*; Perez II/III S. 349b.

<sup>151</sup> *Discours de Metaphysique* § 2. ...*toute louange doit estre fondée en quelque raison*. Ebenda § 3. Ebenso auch Malebranche, der als Sentenz formuliert: *Laus est divinae voluntatis*. Bd. XVI (1974) S. 102.

<sup>152</sup> Aldrete (1652) I, S. 31bf.

<sup>153</sup> Aldrete (1652) I, S. 30a.

<sup>154</sup> [...] *si per impossibile esset alius Deus superior apud quem deberet aliquid promereri, nihil prorsus mereretur*. Arriaga (I, 1643) S. 287a/b.

<sup>155</sup> Ebenda S. 288a.

<sup>156</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 17b.

<sup>157</sup> Für die *malitia* ist ein wirkliches Schlechtersein erforderlich, für die *honestas* aber kein wirkliches Bessersein. Perez II/III, S. 350a/b.

<sup>158</sup> *Deum specialiter laudamus, quia eligit melius obiectum cum posset eligere minus bonum*. Aldrete (1652) I, S. 29b.

Person liegt, dann wird auch meine Dankbarkeit bzw. mein Gotteslob größer sein.<sup>159</sup>

Diese Steigerungsfähigkeit wird aber von Perez bestritten, denn die Dinge liegen bei einem göttlichen Geber anders als bei einem menschlichen: Gott ist zunächst sowieso immer lobenswert, weil er *überhaupt* etwas schafft, und dann, weil er *uns* schafft, und das nicht aus tausend, sondern *unendlich* vielen möglichen Wesen. Darum schon sind wir ihm auch zu unendlichem (d.h.: nicht steigerungsfähigen) Dank verpflichtet—zumal er dies alles mit seiner unendlichen und ewigen Liebe tut. Die Gleichwertigkeit der Motive mindert nicht, sondern steigert sogar sein Lob, weil er so ganz frei und ungenötigt ist, und *trotzdem* uns wählt; und das, ohne Vorteil für sich daraus zu ziehen. Auch letzteres unterscheidet ihn ja vom Menschen: Der Mensch hat beim Almosengeben noch den Vorteil, vom Geiz befreit zu sein. Gott aber hat, gerade wegen der Inversion, keinen Vorteil davon.<sup>160</sup>

Und mehr als das: Gott ist schon deshalb zu loben, weil er seine *eigene* Existenz wählt. Dies ist ihm nämlich zurechenbar (*imputabilis*), obwohl diese Wahl notwendig ist, denn diese Notwendigkeit ist keine *necessitas antecedens/praececedens*. (Gott ist ein *ens a se, non ab alio*.)<sup>161</sup> Mit anderen Worten: Die Imputation erfolgt in diesem Fall bei Gott nicht gemäß der *libertas electionis* (so aber beim Menschen), sondern gemäß der *libertas spontanei*.<sup>162</sup>

Darüber hinaus gibt es aber bei Gott auch noch die Imputabilität gemäß der *libertas electionis*: nämlich—wie oben ausgeführt—hinsichtlich der Schöpfung.<sup>163</sup>

Raffiniert ist der Einwand, Gott würde weniger gelobt, wenn er die Welt nicht schüfe; denn dann würde er nur von sich selbst gelobt. Allerdings läßt sich nach Perez das geschaffene und das ungeschaffene Lob nicht der Qualität nach addieren: So, wie die Summe aus Gott und Welt zwar der Zahl nach mehr ist, aber keineswegs besser, so gilt dasselbe auch für geschaffenes und ungeschaffenes Lob. Nur die für Gott irrelevante *laudabilitas relativa* wird gesteigert, nicht die *laudabilitas obiectiva*.<sup>164</sup>

<sup>159</sup> Perez II/III, S. 350a.

<sup>160</sup> Perez II/III, S. 350a. Auch nach Scotus fügen die Dinge Gott nichts hinzu: ebensowenig, wie ein Punkt zur Linie. *Tractatus de primo principio*, Kap. 4.

<sup>161</sup> Perez I, S. 258a/b.

<sup>162</sup> [...] *patet, tam imputabilem esse divinae essentiae suam existentiam, quam nobis nostrae electionis*; Perez I, S. 258a/b. Die *essentia Dei* ist *sancta tanquam eligens* durch diese *electio pro illo priori simpliciter existens*; das begründet die *honestas*; Perez I, S. 258b. Vgl. auch Perez I, S. 336b.

<sup>163</sup> [...] *supra bonitatem imputabilem, quam habet essentia divina ratione sui, addit libertatem propriam electionis*; Perez I, S. 258b.

<sup>164</sup> Perez II/III, S. 353a. So könnte man nach Aldrete auch sagen, daß man, wenn man *unico actu* Gott und die Kreatur liebt, lobenswerter ist, als wenn man Gott allein liebt, obwohl die Kreatur seiner Unendlichkeit nichts hinzufügt. Aldrete (1652) I, S. 33b. Das kann prekäre Folgen für die Nächstenliebe haben: *si ames Petrum propter Deum non exercebis amicitiam circa Petrum*. Ebenda S. 37a. Werden die Dinge um Gottes willen geliebt, so sind sie daher zwar nicht *finis cui*, aber als

### 3 Die Wahl des Besten

Nach Leibniz ist das Prinzip der Wahl des Besten die Voraussetzung dafür, daß Gott überhaupt etwas schafft. Gäbe es nämlich kein Bestes, so hätte Gott hierfür keinen zureichenden Grund. Wenn aber ein Bestes existiert muß Gott es auch wählen. Das ist für Leibniz sogar *per se notum*, eine unbeweisbare erste Wahrheit. Das Prinzip der Wahl des Besseren begegnet, wie wir bereits gesehen haben, in Ansätzen bei Vazquez und wird von Leibniz übernommen und vereinfacht. Bei Vazquez freilich wird Gott von diesem Prinzip ausgenommen. Gerade Gott weiß zwar immer, was das Beste ist, aber bei Gott wird für Vazquez eher das Wissen vom Willen bestimmt, als umgekehrt.<sup>165</sup>

Eine Übertragung der *necessitas ad optimum* auf Gott gibt es erst bei den Sevillaner Theologen Ruiz de Montoya und Granado. Das hat epochemachende Auswirkungen bis hin zu Leibniz, und durch Leibniz bis zum Optimismus des 18. Jahrhunderts.

Diese *necessitas ad optimum* ist, wie noch bei Leibniz, eine *moralische* Notwendigkeit. Das ist problematisch, weil diese ja immer als Willensschwäche definiert wurde—exemplifiziert an der Tatsache, daß der Mensch mit moralischer Notwendigkeit läßliche Sünden begeht, wenn er sich selbst überlassen bleibt.<sup>166</sup> Das wird von Perez, Mauro und vielen anderen moniert.<sup>167</sup>

Darum wird der Begriff der moralischen Notwendigkeit von Ruiz modifiziert: Er bezeichnet jetzt eine Unwiderstehlichkeit aus *Einsicht* in die eigenen Interessen bzw. aus vernünftiger Einsicht in das Gute und Tugendhafte, gegen die es kein zureichendes Motiv (*motivum sufficiens*) mehr geben könne.<sup>168</sup> Das könne man dann nicht mehr Willensschwäche nennen. Auch Estrix weist darauf hin, daß ein weiser und guter Mensch ganz im Gegenteil *gegen* seine menschliche Schwachheit handelt, wenn und weil er von vernünftigen

*finis* qui auch nicht bloßes Mittel, sondern, wie Aldrete sagt, „*intermedia*“. Ebenda S. 37bf., S. 39b und S. 40a.

<sup>165</sup> So zitiert er ausnahmsweise zustimmend Heinrich von Gent: *videlicet voluntatem Dei non determinari ab eius scientia ad operandum, sed potius scientiam a voluntate*. Vazquez nimmt sogar Scotus gegen Cajetan in Schutz, der bestritt, daß es eine *potentia contradictionis* gäbe. Vazquez (1631, I) S. 315bf.

<sup>166</sup> [...] *ea ratione, qua homo sibi relictus necessitatem habet comittendo aliqua peccata venialia*. Perez I, S. 295b.

<sup>167</sup> Mauro (1687) I, S. 174a. Aldrete kennt allerdings auch moralisch Unmögliches für Gott. Dazu gehört z.B. daß Jesus keine Wunder tun konnte, wo er keinen Glauben vorfand. Aldrete (1652) I, S. 19a.

<sup>168</sup> Es ist *melior et rationabilior*; Perez I, S. 296. Noch Kant setzt von der bloßen Unmittelbarkeit der „Inklinationen“ das Interesse ab, das es nur bei vernünftigen Wesen gebe. KU, I. Teil § 4 und KpV AK S. 140. Er nimmt davon allerdings gerade Gott aus, weil dessen Wille gar keine Triebfeder habe, insofern er Kraft seiner Natur mit den objektiven Gesetzen übereinstimme. Ebenda S. 127. Dasselbe gilt für die Achtung vor dem Gesetz S. 134.



Gründen dazu gezwungen wird.<sup>169</sup> Dies ist nicht der Freiheit entgegen, sondern Freiheit bestehe—ganz wie bei Leibniz—gerade darin, sich gleichsam ekstatisch der richtigen Einsicht zu unterwerfen—eine Auffassung, die in dieser Zeit allgemein verbreitet gewesen zu sein scheint.<sup>170</sup> Zurückzuweisen ist also die Ansicht, Gott handle per Zufall.<sup>171</sup> Gerade bei Gott, der insofern der Allerfreieste ist, kann es kein *impedimentum* mehr geben gegenüber der Inklinatıon zum Besseren, das Gott „anlockt“ (*allicit*); Neid (*invidia*) kommt bei ihm ja ebensowenig in Frage wie beim platonischen Gott.<sup>172</sup> Gott hat ein vollkommenes Wissen vom Guten und muß es darum auch wollen; nur ein Defekt des *appetitus* könnte dies verhindern. Das aber ist bei Gott natürlich unmöglich.<sup>173</sup> Undenkbar ist nach Arriaga auch ein Sinneswandel durch Rekurs auf höhere Gründe, denn die sind Gott ja immer schon bekannt; Gott handelt immer *omnibus pensatis*.<sup>174</sup> Im Endeffekt wirkt die *necessitas moralis* wie die *praemotio physica* beim Menschen: unwiderstehlich.<sup>175</sup>

Das muß allerdings noch präzisiert werden. Granado und Ruiz stimmen hier nämlich nicht ganz überein. Granado versteigt sich zu der (stärkeren) Behauptung, *necessitas moralis* heiße hier: Wenn Gott nicht das Bessere wähle, dann sei er auch nicht Gott. Da Gott nämlich mit der *necessitas moralis* (die ihn ja nicht von außen bewegt) *identisch* sei, geriete er in diesem Fall in einen kontradiktorischen Widerspruch mit sich selbst.<sup>176</sup> Gott würde zu einer Chimäre, seine Natur widersprüchlich.

Wenn das so ist, dann müßte man nach Derkennis freilich auch konsequenterweise sagen, daß es sich dann sogar um eine *necessitas physica* handelt, also um eine aus der *physis* abgeleitete Notwendigkeit.<sup>177</sup> Das aber hatte Granado ausdrücklich ausgeschlossen.<sup>178</sup>

Wenn also Gott nach Granado dennoch physisch indifferent sein soll, dann meint ein Aldrete auch an der (von Granado ja bestrittenen) *moralischen*

<sup>169</sup> [...] *praecipue cum soleat vir bonus ac sapiens etiam id, quod abhorret magis, amplecti prompte, si est rectius*. Estrix (1672) S. 28.

<sup>170</sup> Knebel (1991/2) S. 8f. und S. 10.

<sup>171</sup> *Deus non operatur a casu et fortuito*. Borull (1661) S. 169.

<sup>172</sup> So referiert Perez Ruiz; Perez I, S. 295bf.

<sup>173</sup> *Quis enim non videat, si habitudo est bonum, et finis dignus, qui propter se intendatur, nihil illi deesse, ut appetatur, nisi appetitum perfectum*. Perez I, S. 198bf. Gewählt werden muß nach Perez demnach 1. *quod est honestior* und 2. *quod universo creato ita est melius, ut sit debitum subiectis creatis*. Perez I, S. 296a; das wird unten zu präzisieren ein.

<sup>174</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 20b.

<sup>175</sup> Borull (1661) S. 154.

<sup>176</sup> Referiert auch bei Borull (1661) S. 148f. und Perez I, S. 185b; vergleichbar ist dies mit der Unfähigkeit Gottes zu lügen: *si mentiretur, non esset Deus*; Arriaga (I, 1643) S. 281b.

<sup>177</sup> Derkennis (1655) S. 198. Streiten kann man sich auch darüber, ob das für Gott eine *necessitas antecedens* darstellt und entsprechend unvermeidbar für ihn ist. So Borull gegen M. Fuster; Borull (1661) S. 154f.

<sup>178</sup> Granado (1624) I, S. 432f.

Indifferenz festhalten zu sollen, da seiner Ansicht nach die physische Notwendigkeit stärker als die moralische ist.<sup>179</sup>

Granados Behauptung läßt sich auch als logische Implikation verstehen: Wenn Gott gegen die moralische Notwendigkeit verstößt, dann ist er unmöglich. Daß aber moralische Unmöglichkeit eine *schlechthinnige* Unmöglichkeit implizieren soll, ist keine Selbstverständlichkeit, sondern nach Hemelman<sup>180</sup> geradezu falsch. Will man also am *consequens* festhalten, dann müßte Gott auch *schlechterdings* genötigt sein, nicht nur moralisch.<sup>181</sup>

Granado hingegen macht geltend, daß nicht nur folgende Implikationen logisch möglich sind:<sup>182</sup>

$w \rightarrow w$

$N \rightarrow N$

sondern auch:

$f \rightarrow w$

$K \rightarrow N$

$K \rightarrow \neg M$

Ebenso könne weniger Notwendiges Notwendigeres implizieren und weniger Unmögliches Unmöglicheres; das *antecedens* müsse also nicht eine ebenso starke Modalität haben, wie das *consequens*.<sup>183</sup>

Auch Perez hält Granados Behauptung nicht für gültig, und zwar weil sie unzulässigerweise aus einer Implikation eine Replikation ableite: Zunächst wird ja die moralische Notwendigkeit in einem Konditional formuliert, der aus der Güte Gottes eine Handlung ableitet; z.B.: *Wenn Gott der nobilissimus ist, dann verleiht er seiner Mutter große Gnaden*. Daraus läßt sich aber nicht der Umkehrschluß ableiten, daß, wenn er letzteres nicht tut, er auch nicht der *nobilissimus* ist. Ein solcher Umkehrschluß ist niemals bei einer *connexio moralis* möglich, sondern nur bei einer *connexio metaphysica* (die insofern eine Art Bikonditional ist).<sup>184</sup>

Dasselbe gilt für den Konditional *Deus inclinatur ad optimum, ergo Deus facit optimum*. Dieser Konditional ist nach Mauro zwar wahr, aber die Falschheit des *consequens* bleibe möglich, da es sich nicht um eine *consequentia logica*, sondern um eine *consequentia rhetorica et moralis* handele. Ein entsprechender *sylogismus moralis* funktioniere nicht nach dem *dictum de omni et de nullo*, sondern nur nach einem *dictum de plerisque* bzw. einer *negatio de plerisque*.<sup>185</sup>

<sup>179</sup> [...] *maior est necessitas physica quam moralis. Ergo ...*; nach Izquierdo (1670) S. 462b.

<sup>180</sup> Vgl. Knebel (1992/1) S. 530.

<sup>181</sup> Ebenda.

<sup>182</sup> „w“ = wahr; „f“ = falsch; „N“ = notwendig; „K“ = kontingent; „M“ = möglich.

<sup>183</sup> Granado (1624) I, S. 430f.

<sup>184</sup> Perez I, S. 186a.

<sup>185</sup> Mauro (1687) I, S. 174bf.; auch Konditionale über die göttlichen Produktionen werden entsprechend erörtert (*Deus hoc fecit, ergo optimum est*). Elizalde (1662) S. 502f. und Mauro (1687) I, S. 165b.

Nach Ruiz de Montoya hingegen bedeutet moralische Notwendigkeit, daß manchmal auch das Gegenteil geschieht: *Manche Väter lieben ihre Söhne nicht*, oder auch: *manchmal nicht*.<sup>186</sup> Gleichwohl hält auch er in unserem Zusammenhang an einer *de-facto*-Unfehlbarkeit des Ergebnisses fest. Ganz klar ist die Differenz nicht. Die Äquivokität des *necessitas moralis*—Begriffes hat daher auch zu Verwirrung geführt; Borull spricht von einem *magnum chaos*.<sup>187</sup>

Der auch von Ruiz akzeptierte *de facto*—Optimismus besagt jedenfalls: Es ist *de facto* immer und unfehlbar der Fall, daß Gott das bessere wählt. Zwar kann er prinzipiell auch das Schlechtere wählen, *de facto* geschieht dies aber nie. Ähnliche Formulierungen finden sich dann noch bei Leibniz.<sup>188</sup>

Wird dies aber, wie das einige getan haben, gegen den Begriff einer moralischen Notwendigkeit in seiner Zwangsläufigkeit gewendet, gleichzeitig jedoch der *de facto*—Begriff der moralischen Notwendigkeit beibehalten, dann fragt Arriaga mit Recht: Woher *weiß* man dann, daß dies die beste Welt ist?<sup>189</sup> Die bloße *de facto*—Notwendigkeit scheint demnach widersprüchlich zu sein, der Begriff der moralischen Notwendigkeit also doch eine gewisse Nötigung einschließen zu müssen und die Differenzierungen des Notwendigkeits-Begriffes zwangsläufig wieder ineinander überzugehen.

Nach Ruiz ist es aber im Prinzip jedenfalls kein Problem für Gott, das Gegenteil zu wählen. Das kostet ihn nicht die geringste Anstrengung. Die Inklination soll ja auch, wie wir sahen, nicht aus Willensschwäche stammen.<sup>190</sup> Daher ist aber nach Arriaga auch gar nicht einzusehen, warum sich daraus ein Granadoscher Widerspruch zum Gottesbegriff ergeben sollte.

<sup>186</sup> Aldrete (1652) I, S. 2bf.; vgl. Borull (1661) S. 149. Andermorts kann Ruiz gerade darin auch wieder unsere Freiheit sehen: *Tunc enim semper et necessario vinceret maius pondus motivorum et circumstantiarum. At vero si de facto contingit, nos eligere aliquando, resistendo maiori ponderi motivorum et circumstantiarum: in hoc manifeste cernitur dominium et gubernatio nostrarum electionum.* Ruiz (De Sc.) S. 780b.

<sup>187</sup> Borull (1661) S. 149.

<sup>188</sup> [...] *le parti vers lequel la volonté est la plus inclinée, ne manque jamais d'être pris.* GP VI, S. 127. [...] *semper et infallibile illud bonum, quod in ordine ad universitatem rerum est simpliciter optimum;* Ruiz nach Perez I, S. 294; *absolute libera, aber moraliter necessaria et infallibile;* ebenda. Vgl. auch Mauro: *utrum de facto ex sua libera voluntate semper faciat optimum.* (1687) I, S. 166b.

<sup>189</sup> Arriaga (I, 1643), S. 277a/b.

<sup>190</sup> In dieser Form ist daher auch Mauro bereit, die *necessitas moralis ad optimum* zu akzeptieren; Mauro (1687) I, S. 174a. Die Differenz in den verschiedenen Inklinationen besteht allerdings ohnehin nur *ex parte subiecti*: *Ad perfectionem enim optimaе voluntatis spectat, ut antecedenter ad suam liberam electionem ad bona inaequalia inclinetur inaequaliter.* Es handele sich dabei aber um *eine* entitativ unteilbare Inklination für alles—eine Inklination, die die terminativ-virtuell darin enthaltenen Einzelinklinationen immer schon übersteigt, wie die göttliche Dauer die endliche Zeit. Ebenda.

Gott leide schließlich nicht an mangelnder Aufmerksamkeit oder Erschöpfung, die ihn einfach seinen Neigungen folgen lasse.<sup>191</sup>

Nicht einleuchtend ist allerdings für Arriaga, wie man die Indifferenz Gottes dadurch herstellen will, daß man die unendliche *inclinatio ad optimum/ad creandum* durch den unendlichen Willen Gottes neutralisieren will. Zwar kann man annehmen, daß Gott, anders als die Kreatur, *unendliche* Möglichkeiten hat und daher auch zwei unendliche Inklinationen gleichzeitig haben kann, aber das hätte unliebsame Konsequenzen: Auf diese Weise könnte Gott auch seiner unfehlbaren Selbstliebe widerstehen. Unendlich wird man daher wohl weniger die Inklinatio als vielmehr ihr göttliches Sein und die entsprechende Vollkommenheit nennen müssen.<sup>192</sup> Eine solche Inklinatio zerstört die Freiheit nicht: *Inclinare et tollere libertatem sunt in diverso genere*<sup>193</sup>—eine Äußerung, die sich im übrigen auch bei Leibniz finden könnte.

Selbst eine solche Inklinatio wird aber von Aldrete abgelehnt; er insistiert auf der göttlichen Indifferenz des absoluten Gleichgewichtes (*libertas aequabilis*) und steht damit innerhalb der Jesuiten keineswegs so allein da, wie Izquierdo glauben machen möchte.<sup>194</sup> Dazu gehören z.B. auch Derkennis<sup>195</sup> und der Kardinal Lugo, Perez' Vorgänger am Collegio Romano; erst mit Perez hält eine Form des Optimismus am Collegio Romano Einzug.<sup>196</sup>

Im Grunde wird in dieser *necessitas moralis ad optimum* die Kreatur nobilitiert: Hatte Duns Scotus gemeint, es sei unvollkommen, ein endliches Gut notwendig zu wollen,<sup>197</sup> so wird hier das Gegenteil behauptet. Unvollkommen wäre es, das Beste, auch wenn es endlich ist, *nicht* mit (moralischer) Notwendigkeit zu wählen. Die Schöpfung wird für Gott so behandelt, wie die *visio beatifica* für den Menschen. Dieser Vergleich wird z.B. von Perez ausdrücklich angeführt und auch von Aldrete erwähnt.<sup>198</sup>

<sup>191</sup> [...] *in Deo certe non est modus explicandi, in quo ea impossibilitas consistat, non quia laboret Deus, nec quia attentio deficiat, nec quia opera externa quasi violentiam Deo inferant, ita ut debeat se superare, et quidem cum difficultate, ut contrarium faciat (quod ipse Granadus fatetur) ergo gratis id asseritur, et inexplicabiliter [...]*; Arriaga (VI, 1649) S. 23bf.

<sup>192</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 23bf.; vgl. auch (I, 1643) S. 178a/b.

<sup>193</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 27a.

<sup>194</sup> Izquierdo (1670) S. 459a/b; Izquierdo selbst vertritt eine Form der *necessitas Dei ad optimum*; ebenda S. 455a/b.

<sup>195</sup> Derkennis (1655) S. 197.

<sup>196</sup> Mauro (1687) I, S. 166b.

<sup>197</sup> [...] *voluntas infinita [...] non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis. Quodl. q. 16, n. 9, ed. Vives XXVI, S. 194. Vgl. Honnefelder (1991) S. 89.*

<sup>198</sup> Aldrete (1652) I, S. 3b. Dabei wird allerdings auch die *visio beatifica* als nicht unwiderstehlich gedacht.

Perez faßt Gott hier, wie im Gottesbeweis, als *carens omni defectu* auf, als das für den Menschen zu erstrebende *Optimum*.<sup>199</sup>

Während Lugo betonte, Gott könne durch kein endliches Objekt gebunden werden, meinten andere, auch ein endliches Objekt könne ein unendliches Vermögen binden, wenn kein Übel daran zu entdecken sei. Ebenso sei es mit einem endlichen Vermögen: Selbst wenn es z.B. einfach nur vergessen hätte, daß am Freitag Fleischgenuß verboten ist, würde es letzteren unvermeidbar bejahen, da es keine weiteren Gegen Gründe gibt.

Nach Arriaga verwechselt man dabei aber physisches und moralisches Übel. Im gegebenen Beispiel werde nur der Haß (moralisch) unmöglich, nicht aber die Liebe notwendig. Denn das Objekt bleibe (physisch) limitiert, und deshalb gebe es hier kein Nötigung, wie man selbst an unmündigen (moralisch nicht zurechnungsfähigen) Kindern sehen könne, die dies ablehnten. Die Unkenntnis des moralischen Übels reicht also nicht für eine Nötigung des Willens, wenn das physische Übel bestehen bleibt. Und das gilt natürlich um so mehr für den göttlichen Willen.<sup>200</sup>

Auch bei Perez ist die Nötigung Gottes mit Einschränkungen zu versehen:<sup>201</sup> Gott werde nicht von einem äußeren Objekt oder seinem Wissen darum bewegt, sondern allein durch einen *motus ab intrinseco*, ohne *relatio ad obiectum*.<sup>202</sup> Die Güte des Willens, der das größere Gut wählt, bemißt sich danach aus Gott selbst, und nicht aus seinem bloß konkomitanten, gleichsam akzidentellen Wissen darum, daß es das Bessere ist.<sup>203</sup>

Auch nach Herice gibt es keine moralische Nötigung Gottes, da ja Gott z.B. auch nicht bei gegebenen Umständen immer die größtmögliche Heiligkeit geben müsse. Im Bereich der Gnade sei eine solche Nötigung *per definitionem* ausgeschlossen.<sup>204</sup> Ebenso argumentiert auch noch R. Adams.<sup>205</sup>

<sup>199</sup> [...] *impossibile est intelligere, et iudicare optimum existere in rerum natura, id est summum bonum carens omni defectu bonitatis, quin statim ex ipsa ratione optimi apparentis, non iudicet is, cui appareat, illud a se esse appetendum summe. Unde infertur evidenter, optimum esse appetibile ab intelligente esse optimum.* Perez I, S. 210a.

<sup>200</sup> Anders sei dies bei Tieren, oder bei uns im Schlaf, wo moralische und physische Übel keine Rolle spielen.

<sup>201</sup> ... weshalb man ihn nicht einfach neben Ruiz stellen darf, wie dies bei Grua geschieht; Grua (1953) S. 20. Weitere Differenzen siehe unten.

<sup>202</sup> Perez I, S. 291.

<sup>203</sup> Perez I, S. 331a/b.

<sup>204</sup> Herice (1623) S. 371b.

<sup>205</sup> Adams (1972) S. 324f. Adams weißt auch darauf hin, daß wir Gott für unsere *Existenz* zu danken pflegen, nicht dafür, daß wir *statt anderer* existieren, oder daß Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen hat. Ebenda. Außerdem würde man es ja auch beim Menschen nicht für schlechter halten, Goldfische statt Hunde zu züchten oder normale Kinder statt gentechnisch produzierter Intelligenzbestien aufzuziehen. Dabei müssen wir auch noch die gottgegebene Natur berücksichtigen; Gott ist auch davon frei. Adams (1972) S. 329 und S. 331.

Nach Arriaga ist die größte Vollkommenheit Gottes ohnehin sein *dominium* über die Natur; darum sei aus seiner Vollkommenheit gerade nicht eine Nötigung aus oder zur Kreatur abzuleiten.<sup>206</sup>

Im allgemeinen ist aber die Tendenz zur *necessitas moralis ad optimum* bei den Jesuiten dominant. Dieser Optimismus entspricht nicht nur dem jesuitisch-komparativischen *ad maiorem Dei gloriam*, dem die Schöpfung dient,<sup>207</sup> sondern wird auch immer mit einer reichen Auswahl an Väterziten untermauert. Diese hätten damit auf den platonischen Vorwurf des neidischen Gottes geantwortet.<sup>208</sup> Estrix erwähnt auch den Timaios und spricht vom „*Divinus Plato*“,<sup>209</sup> Für ihn ist das Prinzip des Besseren ein fundamentales Naturprinzip; schließlich hätten auch die Atomisten die Gleichheit mit einer Art Ökonomieprinzip, d.h. einem Prinzip des Besten bewiesen, und auch die Unsterblichkeit der Seele beweise man so, daß man angesichts des sterblichen Elends auf etwas Besseres schließe.<sup>210</sup>

Mit der moralischen Notwendigkeit wäre dann auch die Möglichkeit gegeben, das Wissen Gottes vom tatsächlich Geschaffenen apriorisch abzuleiten. Wenn er weiß, daß er das (inhaltlich ja bestimmte) Beste schafft, dann weiß er auch, was er als solches schafft. Das ist insbesondere die These von Granado:

Zunächst ist ja der Erkenntnisgrund, die *tota ratio formalis cognoscendi* Gottes seine Essenz. Darin ist *in actu primo* jedwede mögliche kontingente Wahrheit enthalten. Für ein Wissen der *tatsächlichen* kontingenten Wahrheiten *in actu secundo* brauchte es aber noch ein spezielles Determinativum für den göttlichen Willen (vergleichbar der Applikation des Feuers für die Entzündung), sodaß der Schluß aus dem göttlichen Wesen auf die Schöpfung möglich wird.<sup>211</sup>

Da es dabei zumindest für einige kontingente Wahrheiten keine entsprechende *connexia physica* von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gibt, insofern der freie Wille Gottes involviert ist, müssen sie zumindest einen Beweggrund enthalten, der moralische Gewißheit liefert (*connexio moralis moraliter*

<sup>206</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 17b. Andernfalls wäre wohl auch Unendlichkeiten von Engeln, Spezies und Individuen moralisch notwendig. Ebenda S. 282bf.

<sup>207</sup> [...] *perfectissimus et accommodatissimus ad maiorem Dei gloriam et ostensionem omnium attributorum*; Perez, Ruiz referierend, I, S. 295b.

<sup>208</sup> [...] *supponunt Patres, Deum velle semper meliora, ne appareat invidens*; Ruiz nach Perez I, S. 295a/b.

<sup>209</sup> ... was ihn aber nicht an anderweitiger Kritik hindert: *fuitne insipiens Plato, cuius celebratur istud: Ens entium miserere mei?* Estrix (1672) S. 11.

<sup>210</sup> Estrix (1672) S. 10f.

<sup>211</sup> [...] *quia essentia divina ut cognita gerit munus speciei intelligibilis potentis quantum est ex se, et in actu primo determinare divinum intellectum ad cognitionem cuiuslibet contingentis veritatis, quamvis ut determinet in actu secundo, necessarium sit aliquid aliud connexum cum veritate contingentis, quod licet habeat aliquam rationem motivi, [...] tanquam ultima quaedam conditio requisita, et solum respectu terminationis liberae*. Perez I, S. 185a.

*infallibilis*) und hinreichend ist, um entsprechende Konsequenzen zu fundieren.<sup>212</sup> Dies ist gewährleistet, wenn Gott—nicht eigentlich gezwungen, aber unfehlbar—immer das Bessere, also z.B. die Welt-vollendende Inkarnation wählt, wie Granado meint.<sup>213</sup> Zwar ist damit keine absolute Festlegung auf eine bestimmte Art von Inkarnation gegeben, aber doch eine Festlegung *vage sumptam*, und nur mit physischer Indifferenz, nicht mit moralischer.<sup>214</sup> Und so gesehen kann Gott auch durch seine Essenz allein um die kontingente Tatsache der Inkarnation wissen.<sup>215</sup>

Diese Annahme einer moralischen Notwendigkeit wird nun von Perez entschieden bestritten (*mihi vehementer disciplet*). Dies aber nicht aus Angst vor deterministischen Konsequenzen, sondern ganz im Gegenteil: Ihm ist diese Annahme viel zu *schwach*. Die besagte Folgebeziehung zwischen göttlicher Essenz (*antecedens*) und (z.B.) der Inkarnation (*consequens*) müßte für ihn nicht bloß *moralisch* unfehlbar, sondern sogar *metaphysisch* gewiß sein.<sup>216</sup> Andernfalls nämlich wäre die göttliche Essenz fallibel.<sup>217</sup> Dementsprechend ist für Perez die Negation jeder hypostatischen Union *überhaupt* nicht nur moralisch, sondern sogar metaphysisch unmöglich.<sup>218</sup>

Perez würde zwar nicht die Wahl der Inkarnation für metaphysisch notwendig halten, wohl aber im natürlichen Bereich die göttliche Wahl des Besseren, wie wir noch sehen werden.<sup>219</sup> Will man aber eine Wissenbegründung wie Granado versuchen, dann müßte man dies auch für die Inkarnation annehmen.

Natürliche, physische Ursachen funktionieren dagegen nur moralisch unfehlbar, d.h. *ut plurimum*; sie sind dementsprechend auch nicht unfehlbar vorhersehbar, denn die Erkenntnis eines Effektes (*consequens*) ist immer nur so sicher, wie die Ursache (*antecedens*) unfehlbar ist.<sup>220</sup>

<sup>212</sup> [...] *sufficiens ad fundandas consequentias certas*; Perez I, S. 185b.

<sup>213</sup> Granado (1624) S. 432. [...] *necessitas moralis efficiendi id, quod est melius, ut Incarnationem*; Perez I, S. 185b.

<sup>214</sup> [...] *tamen ad aliquam unionem hypostaticam vage sumptam concedit indifferentiam physicam, negat indifferentiam moralem*. Perez I, S. 185b.

<sup>215</sup> Perez I, S. 185b.

<sup>216</sup> [...] *ab essentia divina ad existentiam talis unionis [sc. hypostaticae] fieri potest illatio certa et infallibilis metaphysice*; Perez I, S. 185b.

<sup>217</sup> Eine *infallibilitas moralis* beruht nämlich lediglich auf einer statistischen Verteilung *ut plurimum*. Perez I, S. 185b.

<sup>218</sup> [...] *non solum moraliter, sed metaphysice est impossibilis negatio omnis unionis hypostaticae. Quare existere aliquam unionem hypostaticam non est veritas contingens, sed necessaria*. Perez I, S. 185b. Im Rekurs auf die *metaphysische* Notwendigkeit wird ihm dann Esparza folgen; vgl. Knebel (1992/2) S. 199.

<sup>219</sup> Vgl. Perez I, S. 296b. Eine metaphysische Notwendigkeit behauptet dann auch Esparza gegen Ruiz, mit der perezianischen Begründung über die Identifizierung mit der göttlichen Essenz, dergemäß alle Akte Gottes unendlich gut sein müssen. Auch *ex parte obiecti* gebe es hier keine Einschränkungen (letzteres richtet sich gegen die Objektklassen, die unendlich steigerbar sind; davon wird noch die Rede sein). Esparza (1685) S. 71a/b und S. 69a.

<sup>220</sup> [...] *si causa physice est separabilis ab effectu, erit etiam separabilis cognitio eiusdem effectus in eadem causa*. Perez I, S. 185b.

Umgekehrt gilt deshalb aber auch, daß dann, wenn es sich um eine bloß „moralische“ Folgebeziehung handelt, aus der *destructio* des *consequens* nicht notwendigerweise immer auch die *destructio* des *antecedens* folgt; es handelt sich also um keinen Bikonditional.<sup>221</sup>

Diese Art moralisch notwendiger Folgebeziehung läßt sich mit verschiedenen Beispielen illustrieren:

1. Wenn der schwache Mensch nicht eine besondere Gnade erhält, wird er auf lange Sicht läßlich sündigen.<sup>222</sup>

2. Wenn Gott Maria als seine Mutter erwählt hat, dann hat er sie auch mit großer Gnade ausgestattet.<sup>223</sup>

3. Wenn Gott unendlich barmherzig ist, dann verdammt er den Gerechten nicht. Diese letztere Behauptung ist für Perez auch nur moralisch notwendig, obwohl er bestreitet, daß es *de potentia absoluta* möglich sein könnte, daß Gott einen Gerechten verdammt (dies würde nämlich seiner unendlichen Barmherzigkeit widersprechen).<sup>224</sup>

Perez nimmt nun aber, wie gesagt, nicht nur eine solche moralische Gewißheit an, sondern sogar eine metaphysische. Das ist freilich zu relativieren.

Wenn die Väter lehrten, daß Gott immer das Beste wähle,<sup>225</sup> dann ist „das Beste“ hier nicht zu beziehen auf das durch das *possibile logicum* definierte *Mögliche*, sondern auf das beste *Geschuldete* (*debitum*), und nur darauf bezieht sich auch Perez' Behauptung einer metaphysischen Notwendigkeit des Besten.<sup>226</sup> Wollte man hinsichtlich des Geschuldeten eine Freiheit Gottes annehmen, so wäre dies gleichbedeutend mit der Behauptung, Gott könne sündigen.<sup>227</sup> Und insofern muß man von Gott, dem Heiligen, nur heiligste und ehrenvollste Handlungen und damit einen unwiderstehlichen Affekt zur Wahl des Besten erwarten.<sup>228</sup>

Ohne diese Behauptungen einschränken zu wollen (sie hat Konsequenzen, wie wir noch sehen werden), muß allerdings wiederum auch festgestellt wer-

<sup>221</sup> [...] *praesertim quando illationes sunt morales*; Perez I, S. 186a; [...] *antecedens absolute coniungi potest cum consequenti et cum destructione consequentis*; ebenda.

<sup>222</sup> [...] *homo fragilis utens libero arbitrio, nec adiutus gratiae speciali, et sic longo tempore durationis: ergo peccabit venialiter*. Perez I, S. 186a.

<sup>223</sup> *Deus Mariam eligit suam Matrem: ergo eam ad magnam gratiam evexit: quia scilicet Deus est nobilissimus*. Nicht abzuleiten ist daraus allerdings: *Deus non evexit* [...]; *ergo non est nobilissimus*; Perez I, S. 186a.

<sup>224</sup> *Deus est infinite misericors. Ergo nullum iustum damnabit sine peccato*. Perez I, S. 186a.

<sup>225</sup> [*Patres*] *docent, Deum eo ipso quod sit Deus facere optimum quod fieri potest*. Perez I, S. 186a/b.

<sup>226</sup> [...] *non*] *optimum, quod potest, sed optimum quod debet*; Perez I, S. 186b.

<sup>227</sup> [...] *verissimum, quia non faciendo quod debet, male faceret et peccaret, ad quod nec physicam libertatem habet Deum*. Perez I, S. 186b.

<sup>228</sup> *Hic vero est observandum ex parte affectus interni, semper Deum facere optimum quod potest, quia quilibet actus liber Dei ipsi internus est summe honestus et sanctus, quo nihil sanctius aut honestius excogitari potest*. Perez I, S. 186b.



den, daß Gott sowieso immer das Beste wählt, und zwar gleichgültig, ob er etwas schafft oder nicht; in letzterem Fall wählt er nämlich *sich selbst*, aufgefaßt als den Kreaturen entgegengesetztes Gut;<sup>229</sup> und da ist er selbst allemal das Bessere. Wenn er aber diese Welt wählt, dann wählt er sich *und* diese Welt; und zusammen ist dies allemal besser als der Rest aller übrigen möglichen Welten. Der qualitative Unterschied zwischen den möglichen Welten wird damit irrelevant.<sup>230</sup>

Ob allerdings wirklich alle Unterschiede so einzuebnen sind, erscheint fraglich: Denn im Fall, daß er die Welt *nicht* schafft, wählt er ja auch sich selbst als besser gegenüber *sich selbst* plus eine Welt (und nicht einfach: gegenüber einer Welt)!

Auch Pallavicino wendet sich gegen solche Kompensationen mit Hilfe der Unendlichkeit der göttlichen Akte. Die *connexio obiecti cum Deo*, die alles unendlich mache, gälte dann nämlich auch für uns: Wir könnten alle Sünden in Verbindung mit Gott wählen und sie so zu einem unendlichen Gut machen.<sup>231</sup>

Perez ist in der Tat der Meinung, daß Gott alles gleich liebt, weil in allem die göttliche Essenz eingeschlossen ist. Der Bezug zu den ungleichwertigen Objekten wird nur denominativ hergestellt,<sup>232</sup> wobei sich diese Denominationen nicht real unterscheiden.<sup>233</sup> D.h. auch: Es kann nicht einem (Wahl-) Akt gegenüber einem anderen der Vorzug gegeben werden (diese unterscheiden sich ja nicht), sondern nur einem *Objekt* gegenüber einem anderen. Für den Wahlakt hingegen kann es eine Ungleichwertigkeit nur geben, wenn er *ut quo* und *denominative* vom Objekt her betrachtet wird. Da aber immer auch der Akt mitgewählt wird, die Akte aber bei Gott gleichwertig sind, bleibt er gegenüber dem Objekt indifferent.<sup>234</sup>

Sind die Objekte aber *ungleichwertig*, verdient Gott gleichwohl Lob, wenn er gemäß der *recta ratio* das bessere wählt, denn letzteres ist das Kriterium für ein *laus specialis*.<sup>235</sup> Die *recta ratio* bewirkt die Wahl allerdings nicht wie eine *causa efficiens*, sondern, als essentiell identisch mit der Wahl, wie eine *causa formalis*. Wegen dieser Identität sind dann aber auch alle *dictamina*

<sup>229</sup> [...] *eligit se ut bonum oppositum omnibus creaturis*; Perez II/III, S. 350b.

<sup>230</sup> [...] *mundi enim reliqui non sunt aequae boni atque ipse Deus, ut connexus cum hoc solo mundo*. Perez II/III, S. 350b.

<sup>231</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 257f. und S. 260f. Wie das ohne erhebliche Selbsttäuschung möglich sein soll, wäre allerdings zu fragen.

<sup>232</sup> [...] *non facit ut [...] non existat realiter, sed solum ut non existat denominative*; Perez II/III, S. 350b.

<sup>233</sup> [...] *denominationes liberas intrinsecas non posse differe realiter*; Perez II/III, S. 350b.

<sup>234</sup> [...] *quando eligimus, non solum obiectum obiecti praeferimus, sed actum actui*; Perez II/III, S. 350b.

<sup>235</sup> [...] *recta ratio*], *quatenus vera et recte deducente, sine errore et ignorantia, ex cognitione naturalis inclinationis*; Perez II/III, S. 351a/b.

*rationis* bei Gott gleich vollkommen.<sup>236</sup> D.h.: Die Ungleichwertigkeit der Objekte hat letztlich doch keinen Einfluß auf die Lobwürdigkeit Gottes, da dies von der *recta ratio* abhängig ist, diese aber als *causa formalis* immer mit dem in jedem Fall absolut vollkommenen Wahlakt identisch ist. Was die *recta ratio* ist, hängt vom Wahlakt ab. Dies ist natürlich beim Menschen anders. Deshalb gibt es auch in dem Fall, wo der Mensch mit zwei gleichwertigen Motiven konfrontiert ist, keine *recta ratio*, und er verdient auch kein Lob. Zwar ist *per imitationem Dei* auch beim Menschen in jedem Fall, also auch bei gleichwertigen Objekten, die freie Wahl als solche noch eine Vollkommenheit, und damit lobenswert. Aber sie ist doch vermisch mit Unvollkommenheit, weil diese Freiheit aus der Irrtumsfähigkeit stammt; insofern beinhaltet sie nur eine *libertas contingentiae*.<sup>237</sup> Dasselbe gilt auch noch für Christus selbst, sofern man ihn in seiner *humanitas* betrachtet: Wenn er Peter erwählt und Paul verwirft, obwohl beide gleich gute Objekte wären, kommt ihm qua *humanitas* kein Lob zu. Die eigentliche Erwählung erfolgt allerdings tatsächlich kraft *göttlichen* Ratschlusses;<sup>238</sup> und bei Gott gibt es aufgrund der besagten Identität wiederum auch in diesem Fall eine *recta ratio*.<sup>239</sup>

Für den Problemfall der Wahl einer Welt besagt dies: Ob es lobenswerter ist, eine Welt zu schaffen oder nicht, hängt allein von der tatsächlichen Wahl Gottes ab. In gewisser Weise spezifisch am Collegio Romano findet sich diese Auffassung auch bei Pallavicino<sup>240</sup> und bei Mauro: Wenn nicht die göttliche Wahl diese Vollkommenheit mitbrächte, sondern von den Dingen her empfinde, dann wäre *jede* göttliche Wahl unvollkommen.<sup>241</sup>

Vor der Wahl Gottes ist nach Perez also gar nichts besser. Weder die zu wählende Welt, noch auch Gott sich selbst können hier motivieren oder einen Rat geben. Es bleibt nur das *factum brutum* der Wahl, denn es gibt hier nichts Vorgängiges, an dem sich die Wahl als an einem Ziel orientieren müßte. Die göttliche Wahl ist dem Ziel konform nicht durch Unterwerfung unter ein Vorgängiges (*ratio antecedens*), sondern durch Identität mit dem Ziel.<sup>242</sup>

Das letzte Ziel (*finis ultimus*) ist aber—ebenso wie das *bonum commune* für die *res publica*—der Maßstab, von dem her überhaupt etwas moralisch gut oder besser genannt werden kann—sei es für den Menschen, die Engel, oder Gott selbst, also für jede *natura rationalis*.<sup>243</sup> Weil nun Gott und—

<sup>236</sup> Perez II/III, S. 351a/b. Diese Identität besagt auch, daß sie der göttlichen Essenz nichts an Vollkommenheit hinzufügen—genausowenig wie die göttlichen Personen. Perez I, S. 288a/b.

<sup>237</sup> Perez II/III, S. 351b.

<sup>238</sup> Perez II/III, S. 351a.

<sup>239</sup> Perez II/III, S. 351a/b; vgl. auch I, S. 291b.

<sup>240</sup> [...] *ita Deus, qui habet potestatem honestandi obiecta per suam volitionem*. Er nennt das eine *honestas conditionalis*. Pallavicino (Ass.) V, S. 263f.

<sup>241</sup> Mauro (1687) II, S. 67a.

<sup>242</sup> Es ist die *electio conformis electioni ultimi finis per identitatem, nicht per oboedientiam*; Perez I, S. 289a. ebenso dann auch Mauro (1687) III, S. 13a/b und I, S. 173b.

<sup>243</sup> Perez I, S. 289b; *non amandus ab omnibus, qui possunt amare*; Perez I, S. 289bf.

typisch für das Collegio Romano<sup>244</sup>—sein Wille selbst der letzte Maßstab sind (nicht eigentlich die Natur der Dinge, wie Vazquez behaupten würde),<sup>245</sup> ist er ohnehin mit diesem Maßstab konform.<sup>246</sup>

Perez macht hieraus im Ansatz sogar einen moralischen Gottesbeweis (das dürfte neu sein): Weil Moral überhaupt einen Maßstab impliziert und dieser wegen der ewigen Gültigkeit (*debitum perpetuum*) moralischer Grundsätze selbst ein ewiger sein muß, muß ein ewiges *subiectum actuale iuris* postuliert werden.<sup>247</sup> Wäre der Maßstab nicht ewig, dann wäre alle Moral unter Vorbehalt gestellt: Der Wille, jemanden unter der Bedingung zu töten, daß er aktual existiert, wäre nicht schlecht, wenn dieser Mensch nicht existierte. Für einen Atheisten gäbe es dann ja kein *subiectum actuale iuris*, weder Gott noch das Opfer. Tatsächlich aber ist so ein Wille immer schlecht (*semper fugiendum*), und dies lehrt das Gewissen, durch das Gott als *subiectum actuale iuris* in allen und zu allen Zeiten gleich spricht. Das *malum morale* und das *malum simpliciter* sind identisch.<sup>248</sup>

Es verdient an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, daß Perez hier eine originelle Lösung des Naturrechts-Problems jenseits von Suarez und Vazquez eröffnet: Hatte Suarez für die Geltung des Naturrechtes ein ratifizierendes Dekret Gottes für notwendig erachtet, so meinte Vazquez, es reiche der Rekurs auf die Natur der Sache—*etsi Deus non daretur*. Was moralisch schlecht sei, folge schon aus der *natura rationalis* des Menschen allein. Gott ist also nicht nötig dafür, geschweige denn daraus zu beweisen. Auch Perez recurriert—anders als Suarez—auf die *natura rationalis*. Seine Pointe ist aber gerade antivazquezianisch. Das Naturrecht wird bei ihm nämlich nicht einfach aus der *natura rationalis* des Menschen abgeleitet, sondern aus dem *finis ultimus* der *natura rationalis*. Gott ist so unmittelbar in der Definition des Menschen als sein letztes Ziel enthalten. Naturrecht ist daher auch nicht ohne Gott zu denken. Gott zur notwendigen Voraussetzung

<sup>244</sup> Es gilt auch für Pallavicino, Esparza und bereits für Lugo; vgl. Mauro (1687) I, S. 195a/b.

<sup>245</sup> Ebendeshalb ist z.B. auch die Tötung eines Priesters (der in besonderer Weise auf Gott hingeordnet ist) moralisch verwerflicher als die eines einfachen Menschen. Vgl. auch Fellermeier (1939) S. 9f. Vazquez folgt hier wohl Gregor von Rimini; vgl. Grua (1956) S. 69f. Nach Vazquez kann dies nicht im Willen oder Intellekt Gottes gelegen sein, sondern nur in etwas, was ihm vorgeordnet ist, wie die Possibilia auch. (Fellermeier S. 11). Das *etsi Deus non daretur* stammt dabei nicht aus strukturellem Atheismus, und es soll Gott nicht verkleinern, sondern ihn vor der Konsequenz schützen, er könne auch Blasphemien befehlen. Das richtet sich mit Gregor von Rimini gegen den Nominalismus. Suarez versucht hier einen Mittelweg. Grua (1953) S. 410f. Vgl. aber auch Thomas, *Summa Theologica* I, 63, 1c: *Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem*.

<sup>246</sup> Das findet sich auch ganz ähnlich bei Pallavicino (wobei ich annehme, daß dieser es eher von dem von ihm verehrten Perez hat, als umgekehrt): [...] *quoniam imperfectio volitionis moralis habet pro mensura non maiorem vel minorem bonitatem finitam, sed primam regula boni, quae est bonitas infinita, et cui dum magis conformamur, melius operamur*. [...] *ita primum honestum esse regulam sui et inhonesti. Omne enim malum est quid relativum*. Pallavicino (Ass.) V, S. 262f.

<sup>247</sup> [...] *subiectum actuale iuris postulat*; Perez I, S. 290b. Das entspricht der Rolle des Verifikativums für die notwendigen Sätze im oben besprochenen Gottesbeweis. Hier handelt es sich um die notwendigen *sittlichen* Sätze, die das Gewissen lehrt. Das wird kritisiert von Młodzianowski (1666) S. 115a und S. 116b.

<sup>248</sup> Perez I, S. 290b.

des Naturrechtes, der ewigen Wahrheiten, des Glaubensaktes, der Möglichkeiten usw. zu machen, und dabei möglichst Vieles mit der göttlichen Essenz zu identifizieren, erscheint so immer wieder als grundlegendes Motiv bei Perez.

Festzuhalten ist für die Wahl des Besten, daß Gott aufgrund der Identität mit seinem *eigenen* letzten Ziel *eo ipso* immer das Beste wählt. Diese Problemlösung durch Identifizierung ist, wie gesagt, ausgesprochen typisch für Perez und steht in einem gewissen Gegensatz zu dem sonst als scholastisch angesehenen Vorgehen der Problemlösung durch Distinktion. Das führt zu gleichsam dialektischen Wendungen, die seine Argumente gegen viele Einwände immunisieren. Schwindet z.B. nicht das Lob Gottes, wenn er aufgrund dieser Identität sowieso immer das Beste wählen *muß*? Nein, denn dies wäre nur der Fall, wenn darin Unfreiheit aufgrund vorgängiger Bestimmung impliziert wäre; aber Gott ist ja—und wiederum gerade aufgrund dieser Identität mit dem Grund aller Moralität, Existenz und Wahrheit—*frei* von aller vorgängigen Bestimmung (*liber a necessitate antecedenti*) und gerade darum auch frei im Sinne der Indifferenzfreiheit bei der Wahl zwischen möglichen Welten oder diesen und ihrer Negation. Auch diese ist ja aufgrund besagter Identität in jedem Fall die beste aller möglichen Wahlen.<sup>249</sup>

*Ex parte subiecti*, von seiten des Subjektes der schöpferischen Wahl Gottes, bleibt Perez also gerade *wegen* der Betonung der *necessitas ad optimum* Indeterminist.

<sup>249</sup> Perez I, S. 291b.

## C DAS OBJEKT DER WAHL

Die Frage nach der Wahl des Besten und die Konstitution möglicher Welten spitzt sich zu im Inkarnationstraktat: Die Inkarnation *ist* das Bestmögliche. Sie wäre also in einer ausgezeichneten Weise das Objekt der Wahl. Wie deren Planung zu denken ist, und welche Varianten dabei denkbar sind, muß also im folgenden untersucht werden. Zuvor muß aber geklärt werden, ob es überhaupt ein bestes aller möglichen Objekte der göttlichen Wahl geben kann. Das ist nämlich nicht selbstverständlich.

*1 Die Möglichkeit eines Besten*

Leibniz entwirft als Gedankenbild eine Art Pyramide aus möglichen Welten, die nach unten hin offen ist, deren Spitze aber eindeutig definiert ist: nämlich als die beste aller möglichen Welten. Genau letzteres wird aber von den meisten Jesuiten bestritten. Es kann ihrer Ansicht nach kein absolut Bestes gedacht werden, das nicht noch steigerbar wäre. Dies ist z.B. auch der Einwand von A. Plantinga, der außerdem für den Fall, daß es eine beste Welt gäbe, keinen Grund sieht, warum es nicht mehrere sollte geben könnten.<sup>1</sup>

Gleichwohl hat, wie gesagt, erstmals („*singularis sententia*“) Ruiz de Montoya versucht, eine *necessitas Dei ad optimum* in den theologischen Diskurs einzuführen.<sup>2</sup> Er ist dabei begreiflicherweise auf Kritik gestoßen. Gleichwohl sind ihm dabei viele gefolgt, wenn auch mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen hinsichtlich dieses Optimums. Dazu gehört indirekt nicht zuletzt Leibniz selbst. Auch Perez adaptiert diese Auffassung—wenn auch in einem sehr persönlichen, kritischen Sinn,<sup>3</sup> wie wir gleich sehen werden.

*Nicht* gemeint ist bei Ruiz mit dem Optimum ein *optimum post electionem*, d.h. innerhalb der schon gewählten Welt. Dies wäre ja nach Perez auch trivial und eine Selbstverständlichkeit.<sup>4</sup> Ebensowenig ist der Fall eines vollkommensten Objektes *unabhängig* vom geschaffenen Universum gemeint (*obiectum separatum a universo/a serie et ordine universi*), sondern eines, das im Verhältnis zum Universum steht, aber (noch) kein Teil von ihm ist

<sup>1</sup> Vgl. D. Blumenfeld (1975) S. 165. Leibniz würde antworten, daß es dann keinen zureichenden Grund für Gott gäbe, und damit auch keine Welt. Ebenda S. 166 und S. 173f. Gott kann eben keine Münze werfen. (s.u.).

<sup>2</sup> Perez hält diese Frage für vernachlässigt: *quaestio ab aliis fere praetermissa*; Perez I, S. 296b. Diese *necessitas ad optimum* fundiert übrigens auch innerweltliche Konvenienzbeweise, wie wir sie beim Satz vom zureichenden Grundes beobachtet haben: Alles hat seinen zureichenden Grund, weil Gott zum Besten genötigt ist.

<sup>3</sup> *Quamvis enim illius probationes non omnino sunt efficaces ad id quod intendit; sunt tamen utilissimae ad ea, quae nos ex propria sententia trademus*; Perez I, S. 294a.

<sup>4</sup> [...] *Deum non posse non velle optimum in hoc sensu*; Perez I, S. 294b.

(wie z.B. die Inkarnation).<sup>5</sup> Problematisch bleibt dabei freilich, daß das Universum, das doch erst das Ergebnis des Optimierungskalküls sein soll, dabei als Bezugsrahmen irgendwie vorausgesetzt ist.<sup>6</sup>

Nun gibt es auch nach Ruiz (und Perez folgt ihm hierin) einige Klassen von Vollkommenheiten, die prinzipiell *unendlich steigerbar* sind. Sind sie aber unendlich steigerbar, dann gibt es eben darum kein Optimum in dieser Reihe.<sup>7</sup> Es sind dies z.B. die Menge aller Zahlen, die Reihe der Intensitätsgrade der Gnade, die Reihe der ältesten aller möglichen Welten,<sup>8</sup> die der größten aller möglichen Räume,<sup>9</sup> oder auch die Zahl der Instantiierungen einer Art.<sup>10</sup> Hier bleibt der Abstand zu Gott immer unendlich und darum unausschöpfbar.

Das Thema unendlicher Mengen und Reihen hat die Jesuiten bereits intensiv beschäftigt. Ein Mathematiker wie Cantor, der im übrigen ein Kenner der Scholastik war, hat dies mit Bewunderung zur Kenntnis genommen.

Dabei spielt natürlich auch die Frage, ob es ein aktual Unendliches geben könne, eine Rolle; ist das Optimum ein Unendliches, so ist dies die unabdingbare Voraussetzung des schöpfungstheoretischen Optimismus.

Perez' Lehrer Hurtado bestritt die Möglichkeit eines aktual Unendlichen<sup>11</sup> mit Hinweis auf Durandus und Petrus Aureoli, die herausgestellt hatten, daß jede unendliche Menge von Arten repugnant sein müsse (*repugnantia infinitarum specierum*). Und das gelte vor allen Dingen auch für die Steigerung der Qualitäten.<sup>12</sup>

Nach Petrus Aureoli, dessen Bedeutung für die Jesuitenscholastik sich hier einmal mehr zeigt, scheinen zunächst folgende Gründe für die Möglichkeit eines aktual Unendlichen zu sprechen:

Der unendlichen Schöpferkraft des unendlich imitierbaren Gottes muß ein unendliches Objekt entsprechen können. Diese Unendlichkeit kann auch real und widerspruchsfrei zugleich bestehen, weil ja auch in der Mathematik eine unendliche Linie widerspruchsfrei *denkbar* ist. Widerspruchsfreiheit ist aber gleichbedeutend mit Existenzmöglichkeit. Auch kann man Wesenheiten als von ihrer Materie befreit denken, z.B. eine als solche bestehende *rosa simpliciter*; diese wäre dann—wie platonische Ideen—unendlich vollkom-

<sup>5</sup> [...] *sed de illo, quod comparatum ad universi creati ordinem reperitur esse optimum, et convenientissimum*; Perez I, S. 294b. [...] *comparatione totius universi*; Ruiz (De Vol.) S. 98a, nach Knebel (1991/2) S. 6.

<sup>6</sup> Das kritisiert z.B. Peñafiel an Ruiz; vgl. Knebel (1991/2) S. 15f.

<sup>7</sup> So auch Perez I, S. 294b.

<sup>8</sup> [...] *ut in multitudine numerorum, intensione gratiae, antiquitate mundi, et aliis id genus*; Perez I, S. 294b; vgl. auch Mauro (1687) I, S. 166bf.

<sup>9</sup> *Sic et vanum sit, mundum investigare antiquissimum aetate, amplissimum spatium etc.*; Estrix (1672) S. 16.

<sup>10</sup> Granado (1624) I, S. 421.

<sup>11</sup> Knebel (1991/2) S. 20.

<sup>12</sup> [...] *non esse possibiles rerum species perfectiores alias aliasque nullo fine*. Estrix (1672) S. 15.

men. Die *tota rosa* ist eine *rosa infinite perfectus*. Ferner ist eine unendliche Zahl von Menschen in der Abfolge unendlicher Zeit widerspruchsfrei denkbar. Zwar sind solche Additionen *de facto* nie unendlich, aber möglich ist dies zumindest. Außerdem ist die Qualität der real existierenden Akzidentien potentiell unendlich steigerbar, da es bei Jesaja (Kap. 30) heißt, die Erde werde sein wie Kristall, die Sonne siebenmal heller scheinen und der Mond wie die Sonne.<sup>13</sup>

Dagegen spricht aber nach Petrus Aureoli, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen hat, während die Unendlichkeit jede Proportion und jedes Maß sprengt. Auch kann Gott nie seine ganze Kraft ausschöpfen, denn jede *magnitudo consummata* ist *als solche* endlich. Außerdem ist eine unendliche Größe ein Widerspruch in sich. Größe/Quantität bedeutet ja *per se* Begrenzung und Maß. Außerdem wären, wenn man ein Unendliches teilt, die Teile jeweils wieder unendlich, und d.h.: genauso groß wie das Ganze. Das aber ist ein Widerspruch. Wenn man ferner versucht, die Arten durch zunehmende Abstraktion zu perfektionieren, so kann dies doch nie zu einer unendlichen höchsten Art führen, da man sonst nie die Reihe bis zur *species specialissima* durchlaufen könnte.<sup>14</sup> Und schon Heinrich von Gent hatte darauf hingewiesen, daß eine derartige Steigerung auch für Gott entweder nie zu vollenden wäre oder aber *per impossibile* mit der göttlichen Unendlichkeit zur Deckung käme.<sup>15</sup> Nach Aureoli würde eine solche Steigerung auch entweder die Arten zerstören (*species sunt sicut numeri*) oder aber den jeweiligen *ordo* der Welt sprengen.<sup>16</sup> Eine *rosa simpliciter* schließlich wäre „müßig“ (*ociosa*), da sie gar keine Verbindung zu einer zugehörigen Welt hätte; sie wäre auch eine Rose, die nicht riecht und nicht rot ist, also eigentlich gar keine Rose.<sup>17</sup>

Die Möglichkeit eines Unendlichen gesteht Aureoli nur in Sukzession zu. Auch unendliche Punktmengen auf unendlichen oder endlichen Linien sind nur sukzessiv durch den Verstand zu aktualisieren. Würde nämlich eine Linie nicht sukzessiv, sondern fertig realisiert und würde sie tatsächlich unendlich viele Punkte enthalten, so wären dies *alle* Punkte; es könnte keine anderen Linien mehr geben. Nur im *prospectus divinus* kann sich Unendliches nicht-sukzessiv darstellen.

Nun könnte man natürlich einwenden, bei unendlichen Reihen sei die Eigenschaft der Sukzessivität nur ein Akzidenz, und d.h.: *per potentiam absolutam* abtrennbar. Nach Aureoli ist dies aber ein unabtrennbares *accidens*

<sup>13</sup> Petrus Aureoli I *Sent.* 44, (1596) I, S. 1038-1040.

<sup>14</sup> Petrus Aureoli I *Sent.* 44, a. 1, (1596) I, S. 1040f., S. 1043 und S. 1045.

<sup>15</sup> Ebenda; I *Sent.* 44, a. 3, (1596) S. 1054.

<sup>16</sup> I *Sent.* 44, a. 4 und a. 5, (1596) S. 1056 und S. 1059.

<sup>17</sup> [...] *esset enim ociosa, nec haberet connexionem cum partibus mundi*. Petrus Aureoli I *Sent.* 44, a. 3, (1596) I, S. 1053.

*proprium*, so wie vom Kreis nicht die Gekrümmtheit abgetrennt werden kann, ohne daß er aufhörte, Kreis zu sein.<sup>18</sup>

Zwar ist ein *infinitum in imaginatione* wenigstens denkbar, aber das gilt auch für inkompossible Chimären; die Möglichkeit eines *infinitum in esse* ist daraus nicht ableitbar.

An diese Argumente Aureolis kann man dann noch mit einigen Jesuiten noch verschiedene Überlegungen zu gnaden- und moraltheologischen Kontexten anschließen. Das gilt insbesondere da, wo aktual Unendliches und Endliches unmittelbar miteinander konfrontiert werden: in der Inkarnation. Sind z.B. die—geschaffenen—Verdienste Christi unendlich? Wohl doch nur so, wie Gott auch für die Erschaffung einer Fliege unseren unendlichen Beifall verdient hat. Die Fliege selbst wird dadurch nicht unendlich.<sup>19</sup> Auch das Wissen Christi ist *qua* Kreatur nicht unendlich zu nennen. Die menschliche Natur Christi hat auch nur ein sukzessives Wissen, das von der *visio beatifica* zu unterscheiden ist. Zwar weiß er darin alles, aber nicht aktual-distinkt, sondern nur habituell. Unendliche Mengen z.B. kann er sich nur über die entsprechenden Objekte erschließen.<sup>20</sup>

Ist zwar das Optimum unendlich steigerbar zu denken, so gilt dies nicht für ein Pessimum: Es gibt kein unendlich Schlechtes, weil auch das Schlechteste nur durch den Bezug auf ein (dieses begrenzendes) Gutes gedacht werden kann, während das Gute auch ohne Böses denkbar ist.<sup>21</sup>

Man kann das Böse aber auch als eine als solche positive Begrenzung gegen potentiell unendliche Güter auffassen. Das wäre dann die uns schon bekannte, von Aureoli in diesem Kontext vertretene Positivität der Begrenzung. Dies ließe sich dann mit Perez als *modus exclusivus* auffassen. Perez vertritt im Anschluß an Ripalda (Salamanca) die Auffassung, daß jede Sünde größer ist, als jede noch so große gute Tat, weil sie die ganze Unendlichkeit des übernatürlichen Guten ausschließt; keine gute Tat aber ist unendlich gut. Perez hat dieses Salmantizenser Auffassung offenbar nach Rom exportiert. Esparza folgt ihm hierin. Pallavicino allerdings lehnt diese Auffassung ab, weil man durch eine nachfolgende gute Tat die böse wieder wettmachen könne.<sup>22</sup> Gleichwohl spricht Pallavicino ganz perezianisch von

<sup>18</sup> Petrus Aureoli I *Sent.* 44, a. 1, (1596) I, S. 1043-1046.

<sup>19</sup> *Sicut entitas muscae est aliquid finitum et tamen Deus propter illa est infinite laudabilis. Quae infinitudo non est muscae, sed Dei.* Pallavicino (Ass.) V, S. 343. Umgekehrt bleibt die Todsünde des Menschen endlich, eine *satisfactio de condigno* auch für die *pura creatura* möglich. Ebenda S. 351f.

<sup>20</sup> Ebenda S. 337 und S. 339.

<sup>21</sup> *Nam quia bonum praescindit in suo conceptu ab oppositione cum malo impossibili, ideo potest esse infinitum. At malum in suo conceptu dicit oppositionem ad bonum oppositum, et ideo est finitum.* I. Tellin SJ (1660) S. 62f.

<sup>22</sup> Beispiel: das Versagen des Manlius beim Streben zur Königsherrschaft und die Rettung des Kapitols durch sein Verdienst. Pallavicino (Ass.) V, S. 351f. und Haunold (1678) S. 452bf.



*negationes exclusivi indivisibiliter infinitorum bonorum.*<sup>23</sup> Die darin liegende *malitia positiva* bemißt sich seiner Ansicht nach aber nicht aber nicht nach den potentiell unendlichen Gütern, die sie raubt, sondern nach den *geschuldeten* Gütern, die bei Kreaturen immer endlich sind. Auch eine *malitia negativa*, die mögliche größere und ungeschuldete Freuden verhindert, wäre ebenfalls immer nur endlich.<sup>24</sup>

Insgesamt betrachtet können nach Pallavicino selbst alle unendlichen Schöpfungsmöglichkeiten Gottes nicht *eigentlich* unendlich sein. Auch wenn die Schöpfung nämlich schon stattgefunden hat, gibt es immer noch den unendlichen Gott; unendlich minus endlich (Gott minus Schöpfung) müßte also unendlich ergeben. Ist die Schöpfung keine unendliche, so ist auch die Unterlassung der Schöpfung kein unendliches Übel—ganz abgesehen von der Unklarheit, für wen dies noch ein Übel sein sollte, wo doch die Kreatur gar nicht existiert?<sup>25</sup>

Das alles scheint die Möglichkeit einer optimalen, weil unendlichen Welt und die Behauptung einer entsprechenden Nötigung Gottes zu widerlegen. Eine solche Vollkommenheit ist nach Perez allenfalls potentiell zu denken. Die bloße Möglichkeit aber begründet kein Optimum: Die Möglichkeit, viel Geld zu haben, begründet keinen aktuellen Reichtum—es sei denn, man hat einen Rechtsanspruch. Andernfalls wäre auch die *materia prima*, weil sie eine *anima rationalis* aufnehmen kann, besser als die *forma equi*, und Mensch und Engel wären beide gleich vollkommen, weil beide der hypostatischen Union *fähig* sind.<sup>26</sup> Die Notwendigkeit der Aktualisierung solcher Möglichkeiten durch Gott ist ohnehin nie abzuleiten, weil Gott sich selbst genug ist, sich also auch mit weniger begnügen kann.<sup>27</sup>

Gibt es also demnach keine *necessitas moralis ad optimum*, so gibt es nach Esparza—und das entspricht Perez' Auffassung—gleichwohl sogar eine *metaphysische* Nötigung zum Optimum. Diese Nötigung besteht jedoch nur *ex parte subiecti*; als solche ist sie aber auch dann möglich, wenn es wegen unendlicher Steigerungsmöglichkeiten *ex parte obiecti* kein Optimum geben kann.<sup>28</sup> *Ex parte subiecti* gilt ja: Alle Akte Gottes sind immer schon unendlich.

Hier widerspricht Arriaga, der gegen Herice, Pallavicino und Lugo auch die prinzipielle Möglichkeit einer besten aller möglichen Kreaturen

<sup>23</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 341f.

<sup>24</sup> Ebenda S. 341f.

<sup>25</sup> Ebenda S. 341f.

<sup>26</sup> [...] *posse percipere pecunias non est esse actu divitem, nisi haec potestas fundetur in iure;*—[...] *materia prima, quae potest recipere animam rationalem, esset nobilior ratione sui, quam forma equi.* Perez II/III, S. 44a.

<sup>27</sup> [...] *poterit eam actionem omittre quiescendo in possessione.* Perez II/III, S. 44b.

<sup>28</sup> Esparza (1685) S. 69a.

verteidigt.<sup>29</sup> Diese aber stelle dann selbst für den immer unendlichen Akt Gottes ein qualitativ Verschiedenes vom Geringeren dar: Zwar seien alle Akte Gottes unendlich, aber nicht *gleich* unendlich, sondern je nach Objekt verschieden. Das beinhaltet die These, es könne verschieden große Unendlichkeiten geben und, um mit Cantor zu sprechen, ein transfinit aktual Unendliches; d.h.: Wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzuaddiert, bleiben diese ungleich, auch wenn sie unendlich sind. Und umgekehrt: Wenn man zu zwei gleichen Unendlichkeiten einmal 6, beim anderen 100 hinzuaddiert, sind sie hinterher ungleich.<sup>30</sup> Wenn man also die Liebe Gottes zu sich selbst und seine Liebe zur Ameise beide durch die gleiche göttliche Unendlichkeit dividiert, dann ergibt sich Ungleiches.<sup>31</sup> Eine Unendlichkeit aber, die schon *alle* Vollkommenheit enthält—also die größte aller möglichen Unendlichkeiten—gibt es nur *ex parte subiecti*, also von seiten Gottes.<sup>32</sup>

In ähnlicher Weise behauptet Leibniz die Kommensurabilität verschiedener Unendlichkeiten und versucht damit das Argument zu unterlaufen, der unendliche Abstand zwischen Gott und Welt vergleichgültige die Differenzen zwischen den einzelnen Kreaturen; er bringt dies mit seinem Infinitesimalkalkül in Verbindung:

*Etsi Creatura Deo comparata quodammodo pro nihilo haberi possit, ut in calculo infinitesimali quantitatuum infinite parvum addito et subtractio ad ordinarios aut ab ordinariis negligitur; non possunt tamen pro nihilo haberi vel in finitima vel creaturae, cum comparantur inter se. Et ut infinite parvarum linearum proportionalitas inter se non negliguntur a Geometra, ita creaturarum relationes mutuae ne a Deo quidem; alioqui nihil pulchri futurum esset in productione creaturarum.*<sup>33</sup>

Einige hatten offenbar auch die Möglichkeit eines aktual Unendlichen mit der implizit unendlichen Überlegenheit einer Gattung über die andere begründet: In der Gattung der Pferde seien 4 Pferde besser als 2, 8 besser als 4 usw. *ad infinitum*. Nun ist aber jeder Mensch *qua* höherer Gattung besser als jede beliebige, auch unendliche Kollektion von Pferden. Also ist er *unendlich* viel besser.

Diese Behauptung wird von Leibniz abgelehnt—freilich ohne Begründung.<sup>34</sup> Sie findet sich bei Pallavicino, der aber im Anschluß an Hurtado de Mendoza den unendlichen „Exzeß“ nur innerhalb der Gattungen akzeptiert. Untereinander seien die Gattungen völlig inkommensurabel, die Aufrechnung

<sup>29</sup> *Haec solutio a me fusa in Physicis reiecta est, ubi ostendi, posse dari creaturam omnium nobilissimam.* Arriaga (I, 1643) S. 277a.

<sup>30</sup> [...] *nam si inaequalibus aequalia addas, semper manebunt inaequalia, licet ea duo aequalia, quae adduntur, infinita sint: si enim duobus infinitis aequalibus addas uni sex, alteri vero centum, non dubito quin duo illa infinita sint postea inaequalia inter se.* Arriaga (I, 1643) S. 288a.

<sup>31</sup> Ebenda S. 288a.

<sup>32</sup> Ebenda S. 289bf.

<sup>33</sup> Grua S. 472.

<sup>34</sup> GP VI, S. 168f.

also unzulässig. Erst recht sei die Relation des Exzesses nicht transitiv. Weshalb eine Gattung besser ist, als eine andere (oder die Substanz als das Akzidenz), lasse sich nicht aus quantitativen Gründen erweisen, sondern nur aus spezifischen Eigenschaften und dergleichen. Das gelte selbst für das *gaudium*: Auch dies sei in jeder Gattung ein Spezifisches und allenfalls transitiv vergleichbar.

Gott allerdings, der *jede* Gattung zugleich transzendiert und enthält, ist in der Tat *unendlich* besser. Er ist darum auch nicht der gemeinsame Maßstab alles Endlichen, denn es gibt ja keine Proportion zwischen Unendlichem und Endlichem.<sup>35</sup> Darum läßt auch eine innerjesuitische Lehrverurteilung eine geschaffene Unendlichkeit zu, sofern sie gleichwohl übertretbar ist durch ein nicht-steigbares Unendliches.<sup>36</sup> Zulässig ist als mögliches Geschöpf demnach ein transfinit aktual Unendliches im Sinne Cantors.

Im Gegensatz zu Arriaga ist Pallavicino der Meinung, daß unendliche Größen inkommensurabel seien; von *maior* und *minor* könne hier nicht die Rede sein.<sup>37</sup> Das Unendliche sei in keiner Gattung, denn hier sei nicht angebbar, was an den „Arten“ der Unendlichkeit notwendige Gattungseigenschaft, und was akzidentell und überflüssig wäre.<sup>38</sup> Noch weniger habe das Unendliche In-dividuen, da jeder Bestandteil als *unum infinitum* weiter teilbar/geteilt sei.<sup>39</sup>

Daher gilt hier auch eine Art *principium identitatis indiscernibilium*: Auch für Gott sind unendliche Gnaden nicht voneinander zu unterscheiden; ebensowenig die göttlichen Personen nach ihrer Vollkommenheit.<sup>40</sup> Allerdings unterscheidet auch Pallavicino ein abzählbar Unendliches (*infinitum ordinatum*) von einem überabzählbar Unendlichen (*infinitum inordinatum/confusum*).<sup>41</sup>

Es ist kaum verwunderlich, daß solche Überlegungen, die in der Scholastik dieser Zeit sehr verbreitet sind, G. Cantors Interesse gefunden haben.<sup>42</sup> Entspricht dies doch seiner Theorie eines transfinit aktual Unendlichen, das—im Gegensatz zur konkreten Einheit eines aktual unendlichen Absoluten—bei aller Unendlichkeit noch steigerbar ist.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 330; wie wir gesehen haben, spielte die Argumentation mit Inkommensurabilitäten bei Pallavicino auch in der Willensfreiheitsfrage eine Rolle.

<sup>36</sup> Orella (1967) S. 289f.

<sup>37</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 335f. Immerhin ist ja innerjesuitisch auch die Auffassung verurteilt, eine unendliche Quantität ließe sich zwischen zwei Punkten einsperren. Orella (1967) S. 292.

<sup>38</sup> [...] *non enim est assignabile in infinitum quid in eo sit necessarium ad rationem infinitatis, et quod superfluum*. Pallavicino (Ass.) III, S. 342.

<sup>39</sup> Ebenda.

<sup>40</sup> Ebenda S. 346-348.

<sup>41</sup> Pallavicino (Ass.) III, S. 350-357.

<sup>42</sup> Er bezieht sich auf Arriagas Physik-Disputationen; Cantor (1929) S. 570.

<sup>43</sup> Vgl. Cantor (1965) S. 67f. Cantor war ein Kenner der Scholastik, hielt Thomas von Aquin für den Gipfel der Philosophie und stand mit vielen Neuscholastikern wie T. Pesch SJ und Kardinal Franzelin in Briefkontakt; Cantor (1929) und (1965) S. 65.

Dies alles würde weitere Untersuchungen lohnen; hier kann das nur angedeutet werden.

Daß Leibniz sich für Infinitesimalprobleme interessiert hat, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Seine aktual unendlichen Welten sind überdies als mögliche selbst wieder unendlich viele, sodaß man z.B. diese beiden Unendlichkeiten miteinander multiplizieren müßte,<sup>44</sup> also verschiedene Stufen von Unendlichkeit hätte. Gleichwohl gibt es auch für Leibniz Inkommensurabilität und Gattungen ohne Optimum; ist doch auch für ihn der Begriff der größten aller mögliche Zahlen und der größten möglichen Bewegung ein Unbegriff.

Enthält übrigens für Leibniz jede Monade die Unendlichkeit der ganzen Welt in bestimmter Perspektive, so kann man umgekehrt nach Perez auch jede Substanz unter unendlich vielen Gesichtspunkten betrachten. Das beinhaltet freilich, anders als bei Leibniz, keine aktuelle Unendlichkeit, sondern nur *infinita praedicata ex modo concipiendi*. Diese unendlichen Hinsichten sind im Verstand Gottes realisiert und begründen so den Ruhm und die Vollkommenheit des göttlichen Schöpfungswerkes.<sup>45</sup>

Die Aporien des Unendlichkeitsbegriffes führen, wie gesagt, viele Autoren—bis hin zu P. Geach—dazu, eine *necessitas ad optimum* zu leugnen.<sup>46</sup>

Izquierdo versucht demgegenüber den *excessus ad infinitum* zu stoppen, indem er die beste Welt nicht am *Ende* einer solchen Serie ansiedelt, sondern in deren proportionierter *Mitte*—entsprechend der göttlichen Tugend des Maßhaltens.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> GP VI, S. 252 (*Theodizee* § 225).

<sup>45</sup> [...] *hinc apparet mirabilis Dei sapientia et artificium stupendum in creatione cuiuslibet rei quantumvis minimae; nulla enim est res, cuius praedicata infinitis modis et ingeniosissimis, admirandisque metaphoris explicare non possint, confessique cum qualibet re possibili, considerando convenientiam, et differentias utriusque*. Perez I, S. 364a/b.

<sup>46</sup> [...] *non est possibilis maxima et optima manifestatio et cognitio Dei, et Deus non potest intendere maximam et optimam manifestationem sui*. Mauro (1687) III, S. 10bf. Wenn es falsch ist, nicht das Beste zu wählen, handelt Gott falsch, wenn er sich nicht für die beste aller möglichen Welten entscheidet. (Aber so eine Welt kann es ebensowenig geben wie die größte natürliche Zahl ... ); Geach (1982) S. 48. Ganz glückliche Menschen können immer noch glücklicher sein, und es könnte immer noch mehr davon geben. Ebenda. 'The greatest happiness of the greatest number' or 'the best of all possible worlds' is a piece of just such absurdity as 'the greatest proper fraction' or 'the most sinous possible curve'. Geach (1977) S. 125f. Oder N. Kretzman: God can no more choose the additively optimal set of parts than he can pick out the largest fraction between zero and one. Kretzman (1991) S. 237. [...] *dato quocumque bono creato, dari potest maius, nunquam autem ad optimum pervenire potest* [...] *ergo non necessitatur ad optimum*. Fabri (1669) S. 32. *Deus autem potuit alium mundum producere, immo et alios in infinitum perfectiores, non tamen omnes creaturas posibles*—und dies nicht aufgrund von Inkommensurabilität, sondern weil *Deus non potest exhaurire suam potentiam* [...] *non potest producere creaturam perfectissimam*. (Ebenda S. 48). Und dies natürlich auch nicht, weil er unfähig ist, sondern weil er zu viele Fähigkeiten hat, als daß er sie ausschöpfen könnte. [...] *possibiles alii, alique mundi sine ullo fine perfectiores* [...] *qui potest optimus ille esse, quo possunt esse meliores infiniti? in hac quidem serie frustra sit, mundum investigare optimum, nullus in ea est optimus*. Estrix (1672) S. 16.

<sup>47</sup> Izquierdo (1670) S. 464a und S. 467a.

Die von Granado und Ruiz vorgeschlagene Lösung, das Prinzip der *necessitas ad optimum* auf die Wahl zwischen *ad hoc* gegebenen kontradiktorischen Alternativen zu beschränken, scheint das Problem zu unterbieten: Nach diesem Modell steht Gott nur vor Alternativen von der Art  $p/\neg p$  (Inkarnation/non-Inkarnation) und zwar angesichts einer schon gegebenen Welt<sup>48</sup> oder verschiedener Welten einer bereits gegebenen Art. Voraussetzung für eine *necessitas ad optimum* ist dabei, daß die Alternativen ungleichwertig sind.<sup>49</sup> Dabei ist nun allerdings die Frage, woher denn diese Vorgaben kommen. Wieso steht gerade *diese* kontradiktorische Alternative zur Debatte; warum gerade auf dem Hintergrund *dieser* Welt? Auch diese Vorgaben müssen ja gewählt werden, und es wäre zu fragen, ob diese Wahl auch dem Prinzip des Besten gehorcht. Sind sie einmal gegeben, so ist das Ergebnis trivial; daß *diese* Welt als einmal gegebene von Gott optimal gestaltet ist, hatte schließlich die ganze Tradition behauptet.<sup>50</sup> Die Auswahl einer Alternative aus der Menge der möglichen kontradiktorischen Paare und die Auswahl aus der Menge der möglichen Welten wären hingegen selbst keine Wahl zwischen kontradiktorischen Alternativen. Derkennis sieht als einzige kontradiktorische Entscheidung, auf die dieses Modell zutreffen könnte, überhaupt nur die zwischen *creatio* und *non-creatio*.<sup>51</sup>

Arriaga hingegen hält es für möglich, aus allen gegebenen möglichen Dingen durch Überprüfung ihrer Repugnanz die beste mögliche Welt zu konstruieren: Es werden dabei immer zwei inkompossible Substanzen miteinander verglichen. (Inkompossibel werden die Substanzen allerdings erst unter Bedingungen von Raum und Zeit, in den jeweiligen *circumstantiae*, und mit wechselnden Akzidenzien betrachtet; als reine Substanzen sind alle Substanzen miteinander kompossibel.) Die jeweils bessere Substanz wird gewählt und mit der nächsten verglichen usw.; zum Schluß hat man einen maximal-konsistenten Komplex—die beste aller möglichen Welten. Fraglich bleibt dabei noch, ob in der unendlichen Menge der Substanzen eine beste auszumachen ist, mit der man beginnen müßte.<sup>52</sup>

Selbst wenn aber die beste Welt nicht positiv zu erkennen sein sollte, bleibt für Arriaga doch noch die Möglichkeit der Ausgrenzung der

<sup>48</sup> Granado (1624) II, S. 421. [...] *quia ita est convenientius naturae, ut oppositum sit disconveniens*. Perez I, S. 297a.

<sup>49</sup> [...] *plura cognosci a Deo omnino aequalia, v. g. alium et plures alios mundos omnino eiusdem speciei et perfectionis cum isto [...]; quatenus vero eligit inter aequalia aut inter illa, in quibus abitur in infinitum, libera est etiam moraliter*. Granado (1924) II, S. 421.

<sup>50</sup> *Deus semper facit optimum in ordine ad finem intentum, licet non semper intendat optimum finem*. Mauro (1687) III, S. 10b; *optimum quasi consequenter et relate ad primam regulam*. Ebenda S. 11a.

<sup>51</sup> Derkennis (1655) S. 202.

<sup>52</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 28a/b.

schlechteren, sodaß Gott wissen kann, daß diese Welt nichts Besseres über sich hat (*optimum negative*).<sup>53</sup>

Izquierdo hält das kontradiktorische Modell für unzureichend: Die gegebenen Alternativen setzten ja voraus, daß bereits andere Paare von Alternativen ausgeschlossen worden sind. Auch diese aber müßten untereinander verglichen werden.<sup>54</sup> Verglichen werden müßten am Ende Welten insgesamt. Wie dann aber Gott zu einer Welt moralisch genötigt sein soll, zu der immer noch unendlich viele bessere denkbar sind, ist ein Problem, das schon Lugo aufgeworfen hatte und das nach Meinung Izquierdos von Ruiz und Granado nur unzureichend gelöst wird.<sup>55</sup> Gott hätte auch von zwei möglichen Welten A und B die schlechtere, A, wählen können, da ja nicht nur jenseits von A, sondern auch jenseits von B bessere Welten in unendlicher Zahl denkbar sind.<sup>56</sup>

Ist also der Begriff der besten aller möglichen Welten ein Unbegriff (wie der der größtmöglichen Bewegung), so wäre nach Pallavicino bei einer *necessitas Dei ad optimum* Gott zu einer Chimäre genötigt. Auch eine *necessitas vaga* hilft hier nicht weiter. *Necessitas vaga* soll heißen, daß Gott nur zum *genus* des Besten (*genus optimi*) moralisch genötigt ist (d.h. zur Schöpfung einer Welt überhaupt), nicht aber zu dieser oder jener *species* von Welt. Wäre Gott aber doch zu einer bestimmten *species* von Welt genötigt, dann auch zur besseren von zwei möglichen *Species* von Welt, die sich unterhalb der Ebene des Schöpfungsgenus auftun. Mehr noch: Hat er von diesen *Species* dann eine gewählt, so tut sich sofort auf der nächsttieferliegenden Ebene eine neue Alternative auf, deren besseren Teil zu wählen er moralisch genötigt ist; *et sic in infinitum*. Es gibt hier keinen zureichenden Grund, auf irgendeiner Ebene stehenzubleiben; und am Ende hätte er doch die beste aller möglichen Welten gewählt.<sup>57</sup>

Man ist also am Ende immer an die unendliche Serie möglicher Welten verwiesen. Das alles setzt freilich voraus, daß man nicht Alternativen vor bereits gegebenem Hintergrund betrachtet, sondern komplette mögliche

<sup>53</sup> [...] *supra eas creaturas, quas hodie Deus noscit, nihil penitus restat perfectius; ideoque dicere possemus et debemus dicere Deum noscere optimum negative, id est, illud, quod supra se nihil habet melius*. Ebenda.

<sup>54</sup> Izquierdo (1670) S. 453bf.

<sup>55</sup> Izquierdo (1670) S. 463bf.

<sup>56</sup> [...] *potest creare mundum A inferiorem, eo quod supra mundum B sunt possibiles alii mundi meliores in infinitum*. Lugo, nach Knebel (1991/2) S. 19f. *Hinc fit, non fuisse Deum moraliter necessitatum ad hunc mundum pro alio, nam quolibet productio restant alii meliores in infinitum, quin omnium optimus assignabilis sit*; Borull (1661) S. 147.

<sup>57</sup> *Si moraliter Deus necessitaretur ad optimum, necessitaretur ad Chimaeram. Neque dicas Deum necessitari ad genus optimi, v. g. ad creationem in genere. Nam contra, non enim est maior ratio cur haec necessitas Dei sistat in aliquo genere, v. g. in creatione ut sic, et non potius descendat ad aliquam speciem creationis, v. g. ad creationem includentem Angelos, et rursus ad creationem includentem Angelos talis generis subalterni, et sic in infinitum sine ullo termino in quo sisteret haec necessitas*. Pallavicino (Ass.) III. S. 283f.

Welten. Das ist jedoch nicht selbstverständlich, sondern setzt die Lehre vom Totaldekret voraus, in deren Kontext wir dann auch noch einmal auf die *necessitas ad optimum* eingehen werden.

Leibniz ist von allen diesen Argumenten keineswegs überzeugt. Zwar gibt es auch für ihn ebenso wenig eine beste Kreatur, wie einen unendlichen Kreis oder eine unendlich große Zahl,<sup>58</sup> nach ihm gibt es aber für *Welten* keinen infiniten Regreß, sondern eine definitiv beste aller möglichen Welten. Begründung: Andernfalls hätte Gott keinen zureichenden Grund, überhaupt etwas zu schaffen.<sup>59</sup> Gott kann eben keine Münze werfen. Wenn es demnach offenkundig einen Widerstreit zwischen Infinitesimalität und Prinzip vom zureichenden Grund gibt, dann wäre also letztlich die Frage, *ob die Unendlichkeit das Prinzip vom zureichenden Grund widerlegt, oder umgekehrt*.

Selbst für Ruiz de Montoya als Vertreter der *necessitas moralis ad optimum* gilt eindeutig ersteres: Die *Tatsache*, daß Gott aus gleichen (weil infinitesimalen) Möglichkeiten ausgewählt *hat*, ist ein Beweis gegen das Prinzip vom zureichenden Grund im Sinne von Leibniz: Gott kann sehr wohl aus der reinen Indifferenz heraus auswählen.<sup>60</sup> Dasselbe gilt für Aldrete, wenn er darauf insistiert, daß Gott ohne jeden Grund die Welt auch *früher* hätte schaffen können, und zwar ebenfalls *ad infinitum*.<sup>61</sup>

In der unendlichen Serie der möglichen Welten kann demnach kein Intellekt auf der Suche nach der besten eine sinnvolle *causa finalis* entdecken. Der Ratschlag, vor dem Turmbau die Kosten zu überdenken, wäre abschließend nicht zu befolgen; der Intellekt wäre *semper in fieri*.<sup>62</sup>

Daß Gott nach Perez schon deshalb immer das Beste wählt, weil es durch seine Wahl das Beste wird, haben wir bereits gesehen. Gleichwohl kennt auch Perez eine *necessitas quoad specificationem* in Gott, also konkrete inhaltliche

<sup>58</sup> *Discours de Metaphysique* § 1. *Comme il est impossible qu'il y ait un cercle infini, puisque tout cercle est terminé par sa circonférence, il est impossible aussi qu'il y ait une creature absolument parfaite.* Grua S. 365. Vgl. damit auch Pallavicino: *Hinc est implicare omne figuram in quantitate infinita, si haec daretur, quoniam figuram dicit terminum et finem ex omni parte.* Pallavicino (Ass.) III, S. 330.

<sup>59</sup> [...] *et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoy il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne auroit prouver. Si cette opinion étoit veritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison.* GP VI, S. 232.

<sup>60</sup> Ruiz (De Sc.) S. 782a.

<sup>61</sup> Aldrete (1652) I, S. 3a/b; da würde Leibniz wohl einwenden, daß es vorher noch gar keine Zeit gab ...

<sup>62</sup> So I. Tellin (1660) S. 167 und S. 170. Ein solches *semper in fieri* ist in gewisser Weise auch Leibniz' Annahme, daß die Welt sich gleichsam in alle Ewigkeit asymptotisch vervollkommenet. GP VI, S. 232 und S. 237 (*Theodizee* §§ 195 und § 202). Nach Izquierdo kann keine rationale Kreatur alle ihre Akte auf einmal ausführen; in zeitlicher Sukzession ist jedoch Vollständigkeit möglich; Izquierdo (1670) S. 451b. Bei Gott aber gibt es keine Sukzession, auch nicht in den Akten des Intellektes, der die beste aller möglichen Welten sucht.

Auflagen hinsichtlich des Optimums, an die er gebunden ist. *Quoad exercitium* ist er frei. Wenn er sich aber einmal zur Schöpfung entschieden hat, muß er den spezifischen Anforderungen des von ihm Geschaffenen Genüge tun.<sup>63</sup> Die Gesamtheit aller Dinge muß nämlich vollkommen, vollständig und selbstgenügsam sein (*universitas substantiarum perfecta et completa, sibi que sufficiens*). Autarkie ist ein wesentliches Kriterium für Perez: Dem Universum darf es an keiner erforderlichen Substanz mangeln.<sup>64</sup>

Anders als bei Leibniz geht es dabei für Perez in Fragen der Optimierung nicht um Maximalisierung, sondern um *Minimalisierung*: Das Optimum ergibt sich durch Gesundschumpfung. Es ist nicht möglich, aus dieser Welt *noch mehr* wegzulassen, da Gott gerade soviel und *nur* soviel geschaffen hat, wie zur Suisuffizienz der Welt nötig ist. D.h. die Engel hat er gerade noch geschaffen, soweit es nötig war, mehr aber auch nicht.<sup>65</sup> Insofern könnte man diese Welt sogar die *schlechtestmögliche* nennen.<sup>66</sup> Etwas noch Schlechteres würde das Nötigste nicht mehr enthalten, und darum ist es ausgeschlossen.

Dieses „Indignanzprinzip“ ist nach Perez typisch für Gott.<sup>67</sup> Es ist vernünftig, weil ökonomisch, und weil es ein Prinzip der Stimmigkeit beinhaltet. Das zeigt sich in der Integralität der Welt: Ein Teil der Welt für sich genommen, kann nicht selbst Universum sein; ebenso aber kann auch nicht ein Teil des Menschen wiederum Mensch sein. Auch insofern ist der Mensch eine Art Mikrokosmos. Zwar spiegelt nicht, wie bei Leibniz, jeder Teil das Ganze der Welt wieder, aber dennoch ist kein Teil ohne das Ganze denkbar, denn dies würde ja dem Prinzip des Besten widersprechen: Die Teile eines optimalen Ganzen sind selbst nicht optimal.<sup>68</sup> Berücksichtigt man dies, so kann Gott also nur solches schaffen, dessen Teile sich dergestalt optimal im Ganzen verhalten, daß es keinen Überfluß gibt. Nur solche Welten verdienen es „möglich“ genannt zu werden.<sup>69</sup> Das Minimum ist also zugleich das Maximum, das Gott möglich war. Insofern kann man auch bei Perez von

<sup>63</sup> *Debit enim Deus producere partes universi omnes, quas produxit de facto, non quidem absoluto, sed conditionato debito.* Perez I, S. 300a. Er bezieht sich auch auf Thomas, der auch ein *debitum per modum cuiusdam condecenciae ex comparatione posterioris creaturae ad priorem* annahm; und dies nicht nur der Zeit (*causa et effectus*), sondern auch der Natur nach, wie bei der Artenhierarchie. (Vgl. z.B. *Summa Contra Gentiles* II, 28/29). Letzteres ist eine *necessitas conditionalis* beispielsweise folgender Art: Wenn es Menschen gibt, dann auch Pflanzen und Tiere. Ebenda. Insofern also hat auch der Optimismus ältere Wurzeln. Perez verweist darauf, daß Dionysius sonst nicht sinnvoll die Frage stellen könnte, ob es gut war, daß Gott die Sonne geschaffen hat. Perez I, S. 299a.

<sup>64</sup> [...] *quae non indiget alia substantia*; Perez I, S. 298b.

<sup>65</sup> [...] *ratio congruentiae, quare operatio divina sistere debuerit in Angelo, sine quo inutile esset universum, et quo condito iam esset sibi sufficiens.* Perez I, S. 299b.

<sup>66</sup> Perez I, S. 299.

<sup>67</sup> *Experimento enim deprehendimus, semper authorem naturae operari attendendo ad aliquam rationem indigentiae; et ubi datur sufficientia nihil ultra agere.* Perez I, S. 299b.

<sup>68</sup> *Partes huius universi deterius se habent sine toto universo propter quamdam illarum omnium mirabilem connexionem.* Perez I, S. 299b.

<sup>69</sup> *Nullum igitur est universum possibile praeter hoc, in quo eius omnes partes optime se habent.* Perez I, S. 299b.



einem „Minimax-Prinzip“ sprechen. Gegeben den tatsächlichen Bestand, führt die Anwendung dieses Prinzips zu dem Ergebnis, daß die Welt gar nicht anders sein konnte, als sie ist, nämlich: optimal.<sup>70</sup>

Das leibnizsche Minimax-Prinzip<sup>71</sup> im engeren Sinne stammt aber wohl von Malebranche.<sup>72</sup> Freilich steht dahinter auch traditionelles Gedankengut, das in diesen Zusammenhängen besonders auch von Estrix bemüht wird. Es handelt sich um Axiome wie: *Deus et natura nihil faciunt frustra. Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*. Dies soll die „Eleganz“, „Konvenienz“ und *concinnitas* der Weltordnung begründen.<sup>73</sup> Ähnlich lautet es bei Leibniz: *Natura nihil facit frustra. Natura agit per vias brevissimas, modo sint regulares*.<sup>74</sup>

Im Ergebnis wären die Elemente einer nach solchen Prinzipien geordneten Welt so aufeinander abgestimmt, daß nichts verändert werden könnte, ohne ihre Vollkommenheit zu zerstören<sup>75</sup>—im Gegensatz zur Tradition, für die es immer noch eine gewisse Variabilität, wenn auch nicht hinsichtlich der Essenzen, wohl aber der Eigenschaften gab.<sup>76</sup>

Diese absolute, unveränderliche Integralität der Welt, die bis zum letzten Staubkorn reicht, ist bei den Jesuiten (besonders seit Granado und der *necessitas ad optimum*) sehr verbreitet, und findet sich dann ja genauso bei Leibniz. Während Leibniz dies allerdings aus der unendlichen Weisheit Gottes ableitet, könnte man mit Estrix auch einschränkend sagen, daß die unendliche Weisheit sich im Bereich des Endlichen ohnehin niemals

<sup>70</sup> *Unice igitur hoc mundus optime se habet in se, et suis partibus*. Perez I, S. 299b. [ ... *hoc universum*] *esse una parte imperfectissimum, et ex alia esse optimum, si nomine optimi intelligamus optime se habens in se et suis partibus*. Ebenda. Er beruft sich dafür auch auf Petrus Aureoli, der in diesem Sinne gesagt habe (I Sent. 44), *omnes substantias possibles pertinere ad unum et idem universum*. Perez I, S. 299. Eine entsprechende Stelle war bei Petrus Aureoli nicht ausfindig zu machen.

<sup>71</sup> Z.B. Couturat S. 226, oder GP VII, S. 194: Wenn A, B, C und D gleich perfekt sind, D aber nur mit C kompossibel ist, C aber mit A und B, dann existiert ABC, und nicht CD.

<sup>72</sup> *Recherches de la Verité, Eclaircissement sur chap. IV de la 2<sup>e</sup> partie de la Méthode*. Vgl. auch Scheffczyk (1963) S. 190. Das leibnizsche Ökonomieprinzip wertet natürlich die Finalität auf—gegen cartesianische oder physikalistische Reduktionen, wiewohl auch diese darunter fallen: *Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus*. GP VII, S. 501.

<sup>73</sup> Estrix (1672) S. 12.

<sup>74</sup> Couturat (1961) S. 230.

<sup>75</sup> [...] *nihil est enim in universo, cui si quidquam addas, vel detrahas, non incidat statim in malum* [...]. *Quare vel levissima mutatione facta, necesse est illius corrumpi optimam harmoniam*; Perez I, S. 298b.

<sup>76</sup> Die Essenzen müssen dieselben bleiben, sonst handelte es sich nämlich um eine *andere* Welt. Hübener (1985) S. 146bf. Allerdings ist auch nach Thomas bei gegebenen Essenzen diese Welt nicht besser einzurichten. *Summa Theologica* I, 26, 6 ad 3. Insofern ist diese Welt optimal in einem „adverbialen“ Sinne: *Deum semper facere optimum relate ad divinam operationem, licet non faciat optimum relate ad rem factam*. Mauro (1687) I, S. 164a; also nicht *melius nominaliter ex parte rei factae*; ebenda S. 165b. Sie ist *formaliter* die beste: *Deum fecisse mundum formaliter optimum, licet materialiter non sit optimum*. Ebenda S. 166bf. Diese Unterscheidungen sind nicht originell, vielmehr sind sie so geläufig, daß Estrix sie als *crambe recocta* bezeichnet. Für ihn gehören allerdings auch die schlechteren Lösungen in die unendliche Reihe der möglichen Welten: [...] *possibiles alii alique mundi sine fine perfectiores non solum naturis rerum sed et artificio et ordines et harmonia rerum admirabilia*. Estrix (1672) S. 16.

vollkommen realisieren kann. Eine Welt beispielsweise, die nur aus Wasser bestünde, könnte Gott gar nicht so ordnen, daß diese eine Ordnung und damit seine Weisheit sichtbar machen würde.<sup>77</sup> Gleichwohl aber zeigt sich die göttliche Weisheit darin, daß sie bei gegebener Materie das Bestmögliche schafft; hier ist kein infinites Regreß in der Vollkommenheit der Ordnung möglich. Auch bei minderwertiger Materie (wenn es sich nicht gerade um ein homogenes Medium wie Wasser handelt) ist die Ordnung vollkommen. Der große Künstler zeigt sich eben auch im kleinen Werk.<sup>78</sup> Darum ist Estrix gleichwohl wie Perez der Meinung, daß man die Vollkommenheit und Harmonie dieser Ordnung zerstören würde, wenn man auch nur ein Sandkorn oder ein Fliege daraus eliminierte. Daß sich heute ein Blatt am Baum bewegt, ist von der vollkommenen Harmonie der Universums gefordert.<sup>79</sup> Arriaga, etwas prosaischer gestimmt, hält dies für eine Übertreibung: Wenn eine Fliege mehr oder weniger oder zwei, drei Sandkörner weniger und an ihrer Stelle zwei Tropfen Wasser existierten, wäre die Welt nicht besser oder schlechter als zuvor. Ihr Anblick führte weder zu Überdruß (aufgrund eines Zuviel) noch zu Geringschätzung.<sup>80</sup> Granado hingegen müsse behaupten, schon beim Verlust eines Sandkornes habe Gott versagt und verdiene es nicht mehr, Gott genannt zu werden.<sup>81</sup> Für Arriaga aber ist in dieser selben Welt sehr wohl eine bessere Fliegenspezies denkbar. Und was für die Spezies gilt, gilt *a fortiori* für die Fliegenindividuen.<sup>82</sup>

War die Feinabstimmung der Welt bei Perez eine Folge des Autarkie- und Vollständigkeits-Prinzips, so ergibt sich daraus für ihn zunächst und vor allen Dingen die Notwendigkeit, vernünftige Kreaturen (also Menschen und Engel) zu schaffen (*necessitas creandi rationales creaturas*), und zwar in genügender Anzahl, sodaß sie einen vernünftigen und autarken Staat bilden können. Dieser Staat muß überdies derartig begütert sein können, daß seine Bürger ohne Sorge leben können.<sup>83</sup> Die so verfaßten vernünftigen Kreaturen bilden dann den *finis cui* des Universums. Denn wo immer es vernunftbegabte Geschöpfe gibt, ist ihnen alles andere untergeordnet; sie selbst aber sind

<sup>77</sup> Estrix (1672) S. 17; er beruft sich dafür auf Bonaventura (*res non sunt capaces nisi ordinis finiti*).

<sup>78</sup> Mauro (1687) III, S. 13b.

<sup>79</sup> [...] *arenam si fingas demptam aut muscam; turbatam cogita absolutissimam harmoniam: motum hodie est folium in arbore? hoc postulabat universu concentus*. Estrix (1672) S. 18.

<sup>80</sup> [...] *etiamsi Deus unam muscam plus minusve creasset, aut duas tresve arenulas pauciores, et earum loco duas guttas aquae ...*; Arriaga (VI, 1649) S. 29b.

<sup>81</sup> Ebenda; vgl. auch Arriaga (I, 1643) S. 277b.

<sup>82</sup> [...] *possibiles esse multas muscas individualiter his perfectiores*. Arriaga (I, 1643) S. 277b. Auch Wunder zerstören ja nach Arriaga die Schönheit der Naturordnung nicht. Ebenda.

<sup>83</sup> [...] *rationales creaturas*] in aliquo magno numero, ut rempublicam rationalem sibi sufficientem constituent cum tanta bonorum copia, ut irrationale sit, cum anxietate alia bona expetere; Perez I, S. 298b.

allein Gott untergeordnet; versklavende Zwangsgewalt durch andere ist verboten.<sup>84</sup>

Zu diesem Staat gehören also, ganz wie in Leibniz' Monadologie,<sup>85</sup> nicht nur Menschen, sondern auch Engel sowie Gott als Monarch. Diese Monarchie ist aber nicht *legibus solutis*, sondern hat sich am Wohl der englischen und menschlichen Natur zu orientieren.<sup>86</sup> Ihr Urbild hat sie am vollkommenen „Staat“ der Trinität.<sup>87</sup>

Eine solche Analyse steht natürlich in krassem Gegensatz nicht nur zu jedem theologischen Absolutismus, sondern auch zu jedem *Deus absconditus*. Während Descartes jede Einsicht in die Absichten Gottes für unmöglich hält, und entsprechende teleologische Überlegungen als Anthropomorphismus ablehnt,<sup>88</sup> läßt sich das *omnia propter nos* wohl kaum plastischer entfalten, als es Perez hier tut. Dieses Vertrauen auf die Erkennbarkeit der Weltordnung gehört zur optimistischen Signatur seines Denkens.

Ein Optimist wie Estrix freilich betont auch die erkenntnistheoretische Bescheidenheit in diesem Punkt;<sup>89</sup> manchmal jedoch könne man dennoch ein Urteil über die Angemessenheit göttlichen Tuns haben—so, wie auch der ungebildete Musikhörer oft falsche oder unpassende Akkorde heraushöre.<sup>90</sup> Deutlich unangemessen wäre es z.B., wenn morgen alles ins Chaos mündete, alle Menschen blind, taub und dumm wären oder wenn Gott alle unsere Gebete mißachten würde.<sup>91</sup> Der jesuitische Optimismus, die These von der Wahl des Besten, hat in der Tat auch den ausdrücklichen Sinn, ein *commercium* zwischen Gott und der Welt sowie z.B. auch die Erkennbarkeit des Naturrechtes zu beweisen. Die Erkennbarkeit des richtigen Glaubens ist dabei für Estrix wie auch schon für Perez (s.o.) ein besonderes Anliegen.<sup>92</sup> Miguel de Elizaldes Buch trägt z.B. letzteren dann programmatisch schon im Titel vor: *Forma verae religionis quaerendae et inveniendi*.

<sup>84</sup> *Ubi enim sunt naturae rationales, illis coeterae serviunt, ipsae autem societatem constituunt et rempublicam, liberaeque sunt secundum ius naturale, neque possunt cogi servire alteri quam ipsi Deo*; Perez I, S. 298b.

<sup>85</sup> *Monadologie* §§ 84ff.; das, was bei Perez das Reich der Natur ist, ist freilich bei Leibniz schon die Gnade, bzw. umgekehrt; vgl. auch GP VII, S. 307.

<sup>86</sup> [...] *finem huius universi esse rempublicam compositam ex Angelis et hominibus, Deumque proinde teneri ad faciendum id, quod est optimum naturaliter possibile respectu Angelicae et humanae naturae*; Perez I, S. 298b.

<sup>87</sup> [...] *mysterium Trinitatis inter alia hoc habere mirabile, ut in illa respublica personarum divinarum unaquaeque persona intendat bonum commune, et intendat simul non minus praecipue bonum ita sibi proprium, ut sit idem cum ipsa. Atque ita nihil quaerunt quod suum est, et nihil quaerunt, nisi quod est commune omnium; illud eas liberat a servitute; hoc vero a discordia*. Perez I, S. 273a. Das ist in gewisser Weise natürlich auch wieder ein *Proprium* der Trinität, denn eine solche prästabilierte Harmonie von Eigeninteresse und Gemeinwohl wir man beim Menschen nicht annehmen dürfen—außer man vertraut auf die *invisible hand* des A. Smith.

<sup>88</sup> *Princ. phil.* I, 28 und III, 1f.; vgl. auch Blumenberg (1966) S. 175.

<sup>89</sup> Estrix (1672) S. 20f.

<sup>90</sup> Estrix (1672) S. 21.

<sup>91</sup> Ebenda.

<sup>92</sup> Estrix (1672) S. 46.

Perez bindet die Wahl des Besten auch in die Tradition ein: So hätten schon die Väter die Wahl des Besten auf den in der jeweiligen Weltordnung bereits vorhandenen, vorgegebenen Individuenbestand bezogen. Dies wird allerdings von Ruiz anders gesehen. Er unterwirft auch den Individuenbestand noch einmal dem Optimierungsprinzip, statt ihn vorauszusetzen. Das ist freilich auch Perez nicht fremd, der dafür ebenfalls nach Regeln sucht.

Reine Quantität ist für ihn jedenfalls noch kein Kennzeichen von Vollkommenheit. In Anlehnung an Thomas nimmt Perez hier eine gewisse Proportioniertheit und Wohltemperiertheit des Universums an. Andernfalls wäre wie bei einer verstimmten Harfe die Harmonie zerstört. Aus diesem Grund könnten auch nicht zwei Welten gleichzeitig existieren.<sup>93</sup>

Die heikle Frage aber, ob diese Welt die beste *überhaupt* sei, die für Gott möglich ist, oder nur *ex suppositione, quod non existant aliae substantiae*, hält Perez eingeständenermaßen für eine schwierige Frage (*quaestio difficilis*). Vor der Frage, ob Gott die *beste aller möglichen Welten* geschaffen hat, scheint der Theologus Mirabilis kapitulieren zu wollen (*omnino meum ingenium superat*).

Für die hypothetischen Steigerungsmöglichkeiten ist folgendes zu bedenken: Die *de facto* bestehende Obergrenze für die Vollkommenheit dieser Welt ist die vollkommenste Kreatur, d.h. der (*de facto!*)<sup>94</sup> vollkommenste Engel; denn *unterhalb* dieses Engels ist alles festgelegt durch das Prinzip, daß alle Stufen vollständig besetzt sein müssen.<sup>95</sup> Schon Thomas hatte darauf hingewiesen, daß es Niedrigeres geben müsse, damit das Höhere ins rechte Licht gesetzt werde. Für jede Natur ist es nämlich von Übel, wenn sie das letzte ist, obwohl es Niedrigeres geben könnte.<sup>96</sup> Beispielsweise wäre es nach Perez von Übel für den Menschen, wenn es keine Tiere und Steine gäbe. Er verlöre seinen Adel.<sup>97</sup> Unter der Voraussetzung, daß er überhaupt etwas schafft, ist Gott also zur Vollständigkeit genötigt; er schafft, was sich gebührt, und zwar *summa cum laude*.<sup>98</sup> Obwohl es also mehr und bessere Kreaturen

<sup>93</sup> Perez I, S. 298bf.

<sup>94</sup> [...] *non datur perfectissimus Angelorum possibilium*. Mauro (1687) I, S. 166bf.

<sup>95</sup> Perez I, S. 213a.

<sup>96</sup> [...] *inferiores, ut appareat superiorum eminentia* [...] *Et ratio doctrinae est, quia malum est cuilibet naturae substantiali esse ultimam, et infimam, si potuit esse non ultima*. Perez I, S. 212bf. unter Berufung auf Thomas, *Summa Contra Gentiles* III.

<sup>97</sup> [...] *verbo gratia nulla essent bruta neque inanimata, homo nullam nobilitatem in natura haberet; sed esset infima substantia*; Perez I, S. 212b.

<sup>98</sup> *Hoc enim debuisse authorem naturae facere ex suppositione decreti creandi universum, videtur per se notum: et suadet ex eo, quod omnes, quantum possunt, appetunt eminentiam et fugiunt ab infimo gradu. [...] demonstratur aperte, summa cum laude eas produxisse, et optime in universi creatione se gessisse. [...] quia facit, quod debet*. Perez I, S. 213b. Vollständigkeit aller *gradus et ordines rerum* fordert auch Mauro (1687) III, S. 9b.

geben könnte, ist die Welt in diesem Sinne optimal, gemessen an der Obergrenze bzw. relativ auf eine *prima regula*.<sup>99</sup>

So wäre zumindest ein Kriterium für den Artenbestand gewonnen. Für den Individuenbestand ist damit vorerst noch nichts festgelegt.<sup>100</sup> Dies Kriterium versagt aber, wenn es dabei zu einem infiniten Regreß kommt; letzteres wäre z.B. auch beim Individuenbestand denkbar, aber vor allen Dingen auch bezogen auf die Welt selber. So könnte ja jemand der Meinung sein: besser zwei Welten (in einem Universum) als bloß eine. Nur könnte man mit derselben Begründung auch sagen: besser drei Welten als zwei. *Et sic in infinitum*. Dasselbe gilt aber auch für den Artenbestand in seiner Erweiterung „nach oben“: Es ist ja immer noch ein vollkommenerer Engel denkbar, als der *de facto* existierende.<sup>101</sup>

Das bedeutet nichts anderes, als daß Leibniz' Pyramide auf den Kopf gestellt ist: Die Besetzung der Stufen nach unten hin ist natürlicherweise limitiert,<sup>102</sup> nach oben hin aber offen. Nach unten ist, wie Arriaga bemerkt, spätestens mit der Schöpfungsverweigerung Schluß, während das Optimum immer überbietbar bleibe.<sup>103</sup> Es gibt also keine beste aller möglichen Welten; es ist immer noch eine bessere denkbar. Auch Leibniz' Infinitesimalkalkül hilft dabei nicht weiter, denn dies kann sich nur auf schon vorhandene Qualitäten beziehen, die gemäß dem „Minimax“-Prinzip zu optimieren wären. Hier aber geht es um Steigerung nach einem Prinzip, nach dem z.B. die ganze Welt fünf mal größer sein könnte als sie *de facto* ist. Das würde uns nicht einmal auffallen (denn wir wären dann ja auch größer), wäre aber eine echte Steigerungsmöglichkeit.<sup>104</sup> Estrix hält es entsprechend auch für unsinnig, über eine älteste oder größte aller möglichen Welten zu spekulieren.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> [...] *potuisset facere Mundum meliorem, in quo nimirum essent plures et perfectiores creaturae, puta perfectiores Angeli, Gratia et Beatitudo intensive maior. [...] optimam quasi consequenter et relate ad primam regulam*. Mauro (1687) I, S. 164a.

<sup>100</sup> Perez I, S. 299.

<sup>101</sup> *Deus fecit omnes gradus rerum possibles naturaliter, quorum existentia melior est ad complementum universi, quam non existentia, nisi forte excessus existentiae ad non existentiam sit talis, ut non possit debitum naturale eam producendi inducere propter infinitum aliquem processum, qui sequeretur: ut si aliquis diceret, melius esse existere duos mundos, quam unum, quia universum ex duobus est melius: nam ex eadem ratione sequeretur, deberi existentiam trium mundorum, et etiam quattuor et sic in infinitum. [...] Et haec est ratio, quare non sit debita existentia perfectioris Angeli, quam supremi existentis, quamvis admittatur illa esse possibilis*. Perez I, S. 212a. Der Hinweis auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und dem ersten Engel wird auch in einer *obiectio* bei Petrus Aureoli angeführt: I *Sent.* 44, a. 3 (1596) I, S. 1053f.

<sup>102</sup> [...] *nulla ratio cogit abire in infinitum*, und damit ist Gott hier genötigt; Perez I, S. 298.

<sup>103</sup> *Deus sine ullo processu in infinitum habere actus omnium infimos, si v. g. nihil voluisset creare. [...] excepto enim peccato, quod nunquam Deus amat, infimum est pura negatio. [...] licet ad ipsa obiecta positiva possit unum alio perfectius producere sine fine*. Arriaga (I, 1643) S. 287a.

<sup>104</sup> Allerdings wohl nicht für Leibniz, der hier das *principium identitatis indiscernibilium* ansetzen könnte.

<sup>105</sup> *Sic et vanum sit, mundum investigare antiquissimum aetate, amplissimum spatiis etc.*; Estrix (1672) S. 16.

Die Lehre von einer *creatura perfectissima* ist übrigens in einer innerjesuitischen Lehrverurteilung ausgeschlossen worden; ebenso aber auch eine *schlechtestmögliche* Kreatur.<sup>106</sup> Eigentümlicherweise unterwirft sich auch Leibniz dieser Verurteilung: Er selbst gesteht nämlich die Offenheit der Obergrenze hinsichtlich der Kreatur zu: *creaturam autem perfectissimam non dari concedo*.<sup>107</sup> Wie er dennoch von einer besten aller Welten reden kann, erklärt er nicht. Sein Hinweis darauf, die „Welt“ sei keine „Kreatur“, sondern eine *series rerum*, stellt diesbezüglich kein Argument dar. Die *series rerum* orientiert sich ja an ihrer Obergrenze, die eine Kreatur ist.<sup>108</sup>

Wenn Des Bosses Leibniz auf Perez und seine Auffassung *Deum ex infinitis mundis possibilibus optimum elegisse* (was schon zu stark leibnizisch formuliert ist) hinweist, dann versäumt er nicht, ihn auf ebendiese Einschränkung hinsichtlich der unendlich offenen Obergrenze aufmerksam zu machen.<sup>109</sup>

Das Infinitesimalprinzip hilft, wie gesagt, nicht, weil es auf die bestehende Welt bezogen bleiben muß. Und wie um diesem Einwand vorzubeugen, räumt Perez auch vorsorglich das Mißverständnis aus, die Steigerung durch bessere Engel könnte so verstanden werden, daß man einfach die *bestehende* Welt nimmt, die besseren Engel hinzuaddiert und die entsprechenden Stufen auffüllt. Das bestehende Universum wäre dann gewissermaßen ein *Teil* des erweiterten. Perez hält es für wahrscheinlich (*probabile*), daß es sich dann sogar eher um eine *schlechtere* Welt handelte. Man stelle sich vor, man wollte aus Venedig und anderen Staaten eine gemeinsame Monarchie machen: Gemessen an einem selbstregierten Venedig wäre diese Mediatisierung vermutlich kein Gewinn für den Stadtstaat, der nunmehr dem Wohl anderer zu dienen und das eigene zu vernachlässigen hätte.<sup>110</sup> So würden auch die Engel, die es *de facto* gibt, die Herrschaft abtreten. Die anderen, hinzukommenden Engel aber hätten keine so große Gemeinschaft und Verwandtschaft mit den Menschen.<sup>111</sup> Das ganze Universum wäre indisponiert.

Nach oben gibt es also kein Höchstmaß. Wohl aber gibt es ein *Mindestmaß*: Tiere, und gar noch niedrige wie z.B. Insekten, können keinesfalls die Obergrenze ausmachen. Ihre Inferiorität würde das Universum seiner Vollkommenheit berauben, denn es fehlte die Kreatur, die Gott erkennen und

<sup>106</sup> Orella (1967) S. 292. Der verurteilte Satz lautet: *Possibilis est creatura perfectissima, qua perfectior creari a Deo non possit; item imperfectissima, qua nulla imperfectior a Deo possit creari*.

<sup>107</sup> GP II, S. 362.

<sup>108</sup> GP II, S. 424.

<sup>109</sup> GP II, S. 360.

<sup>110</sup> [...] *cogeretur enim servire illi Monarchiae et bono illius, neglecto proprio*; Perez I, S. 299a.

<sup>111</sup> [...] *Angeli, qui de facto existunt, omitterent imperium, et illi alii cum hominibus non haberent tantam societatem et cognationem*. Perez I, S. 299a.

loben könnte. Nur diese, nicht aber Tiere können als Zweck an sich selbst geschaffen werden.<sup>112</sup> Eine Welt, die nur aus Fliegen bestünde, wäre also völlig unzulänglich und unvollständig.<sup>113</sup> Nach Pallavicino ist daher ein Dekret, keine erkenntnisfähigen Wesen zu schaffen, geradezu inkompossibel mit einem Dekret, Unbelebtes zu schaffen, da letzteres nur um des ersteren willen da ist.<sup>114</sup>

Selbst wenn man Tiere mit der Vollkommenheit der Gnade ausstatten wollte, wäre dem Mißstand nicht abgeholfen. Der Mensch ist nämlich (zumindest als begnadeter) besser als die Gnade, weil die Gnade um des Menschen willen da ist und nicht umgekehrt. Und in *supposita*, die keine Personen sind, ist darum die Gnade ohnehin ein Nichts.<sup>115</sup> Trotz dieser Einschränkung des Wertes der Gnade als Ausgleichsmittel ist die vernünftige Kreatur durch die Gnade übersteigbar: Sie vermittelt nämlich die Freundschaft mit Gott, die dem Menschen wertvoller ist, als er sich selbst.<sup>116</sup>

Ist die Vollkommenheit der Welt also unendlich steigerbar, so bleibt ebendeshalb zwischen Gott und dem obersten Engel immer ein unendlicher Abstand. Dies gilt aber nach Perez nicht für die Stufen innerhalb der Welt; zwischen Mensch und Tier gibt es keinen unendlichen Abstand, obwohl man sich dies nach dem Bild konzentrischer Kreise vorstellen könnte: Zwischen zwei verschiedenen Kreisen wären immer noch unendlich viele Kreise denkbar. So könnte man auch vermittelnde Arten annehmen (wie Leibniz dies gemäß dem Kontinuitätsprinzip dann in der Tat tun wird<sup>117</sup>); dies würde jedoch keinen Sinn machen, weil der Abstand zwischen den Arten nicht mehr wahrnehmbar wäre. *Innerhalb* der Welt gibt es also keinen infiniten Regreß.

Der Abstand zwischen den Arten könnte allenfalls noch so aufgefüllt werden, daß entweder alle Stufen der für Mensch und Tier möglichen Akzidenzien besetzt werden, oder aber so, daß die *Zahl* der Tiere so erhöht wird, daß der qualitative Unterschied quantitativ wettgemacht wird. Dies darf aber, um die wohlproportionierte Ordnung der Welt nicht zu stören, nur sukzessive, im Gang der Zeit geschehen. Aber auch wenn die Welt ewig wäre, würde die Zahl der Tiere nicht hinreichen, auch nur einen Menschen zu

<sup>112</sup> [...] *universum careret fine praecipue ipsi debito. [...] sola enim natura rationalis Deum laudat et eius attributa intelligit. Adde, naturam irrationalem non posse creari gratia sui, nulla alia utilitate proposita. [...] indiget ad sui administrationem natura rationali.* Perez I, S. 213a/b. [...] *non enim est dignum, ut ultimo gratia sui fiat.* Perez I, S. 213bf.

<sup>113</sup> [...] *universum ex solis muscis conflatum est manifeste mutilum et petens complementum.* Perez I, S. 298a.

<sup>114</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 254f.

<sup>115</sup> [...] *homo gratus est melior quam gratia, cum gratia ex sua natura sit propter hominem gratum, et non e contra. [...] in supposito non esse personam est quasi nihil esse.* Perez I, S. 214b.

<sup>116</sup> [...] *melior enim est homini gratia quam homo sibi;* Perez I, S. 215a; das ist bei einem Tier natürlich nicht möglich.

<sup>117</sup> *Car je tiens qu'il y a une infinité d'especes et de degrés de perfections ...;* GP VI, S. 548.

ersetzen.<sup>118</sup> (Dagegen hält es Leibniz z.B. für zweifelhaft, ob ein Mensch die ganze Löwengattung aufwiegen könnte).<sup>119</sup>

Alle diese Überlegungen über die relative Werthhaftigkeit von Dingen—ob sie besser oder gar das beste sind—setzt allerdings die Möglichkeit des Vergleichs voraus. Das ist für den erkenntnistheoretischen Optimismus der Jesuiten kein Problem, war es aber für Nikolaus von Autrecourt: Weil man von einer Sache nicht auf eine andere schließen könne, sei auch ein Wertvergleich nicht möglich; jede Sache für sich genommen sei also das Beste. Dasselbe gelte für die Welt als ganze. Wenn die Dinge aber so schlechthin das Beste seien, dann möglicherweise sogar identisch mit Gott.<sup>120</sup> Eigentümlicherweise führt also hier ein erkenntnistheoretisch ganz anderer Ausgangspunkt zu Folgerungen, die zumindest in ihrem Optimismus denen der Jesuiten vergleichbar sind. Freilich ist der agnostizistische Ausgangspunkt des 14. Jahrhunderts derart, daß er die späteren, sachhaften Spekulationen über die Möglichkeit einer besten Welt ausschließt.

## 2 Die Inkarnation als das Beste

Die Herausbildung in sich stabiler und konsistenter möglicher Welten hängt von der zunehmenden Verschränkung verschiedener Ebenen der Weltplanung ab. Dahin gehören z.B. auch die Interdependenzen der *scientia media directa* und *reflexa* und die entsprechenden Kalkulationen Gottes. Diese Planungen werden nochmals komplexer und auch „universal“, weltkonstituierender, wenn man die im vorigen Kapitel genannten natürlichen Weltplanungen durch den übernatürlichen Gesichtspunkt bereichert. Hierbei spielt nämlich die ganze universale Heilsgeschichte eine Rolle: Wie verhält sich die Inkarnation zur vorangegangenen Geschichte? Inwieweit ist der entsprechende Individuenbestand schon von ihr geprägt, d.h.: Inwieweit enthalten die Individuen sie gewissermaßen, leibnizisch gesprochen, bereits in ihrer *notio completa*, insofern sie schon an der Gnade teilhaben und so mit der Zukunft schwanger gehen? Das Prinzip des Besten erhält auf diese Weise, anders als antike Konzeptionen wie die Platons, auch eine geschichtliche Dimension, an

<sup>118</sup> [...] *non aequatur unico homini*; Perez I, S. 213b.

<sup>119</sup> GP VI, S. 168f.

<sup>120</sup> *Item, quod universum est perfectissimum secundum se et secundum omnes parte suas, et quod nulla imperfectio potest esse in toto nec in partibus, et propter hoc oportet tam totum quam partes esse aeterna, nec transire de non esse in esse, nec e converso, quia ad istud sequitur necessario in universo vel in partibus eius imperfectio. [...]*—*quod quacunque re demonstrata nullus scit evidenter, quin excedat nobilitate omnes alias*; in der Rombach zitierten Fassung heißt es sogar: *ipsa sit Deus, si per Deum intelligamus ens nobilissimum*. Nikolaus v. Autrecourt, ed. Perler/Imbach (1988) S. 86 und S. 80 (*articuli condemnati* Nr. 41 und 20); vgl. hierzu auch Rombach (1965) S. 113f. und S. 115.



die sich höchst spekulative Erörterungen anschließen. Die Inkarnation ist dabei nach Perez der *cardo, in quo volvitur tota doctrina*.<sup>121</sup>

Dabei werden Natur und Übernatur zunächst noch getrennt behandelt. Das ist wichtig für die Frage nach der Wahl des Besten: Die Inkarnation gilt nämlich als das Bestmögliche,<sup>122</sup> nicht jedoch die vorausgesetzte tatsächliche Natur—woraus folgt, daß diese Welt *nicht* die beste aller möglichen ist. Da die Inkarnation nur relativ auf die Natur die bestmögliche ist, wäre die Welt insgesamt erst dann die beste aller möglichen, wenn bereits die Natur die beste aller möglichen wäre. Prekär wird die Relativierung des Optimums, wenn die Natur nicht mehr eindeutig von der Übernatur getrennt wird, Providenz und Prädestination also zusammengesehen und in einem Totaldekret zusammengeschmolzen werden. Dann liegt es nahe, die in dem Totaldekret beschlossene *komplette* Welt als solche als die beste anzusehen. Diese Konsequenz liegt bereits in der Luft, als Leibniz sie mit letzter Schärfe zieht. Für Leibniz setzt dann konsequenterweise genau umgekehrt die Wahl der Natur die Übernatur voraus: Die Inkarnation ist der Grund, warum die Welt als ganze, einschließlich eben ihrer natürlichen Basis, gewählt wird.<sup>123</sup>

Innerhalb der natürlichen Ordnung wählt Gott nach Perez, wie wir gesehen haben, das Beste (unterhalb des je höchsten Engels) mit metaphysischer Notwendigkeit.

Die Kriterien dafür sind im vorigen Kapitel behandelt worden. Um nun aber die Welt überhaupt als als die schlechthin beste bezeichnen zu können, muß man sie vollständig, d.h. auch in ihrem übernatürlichen Aspekt betrachten. Die Wurzel dieses übernatürlichen Bereiches, einschließlich Gnade und Wunder, ist die Inkarnation. Nun ist es aber schlechterdings nicht möglich, eine metaphysische Notwendigkeit für die Inkarnation anzunehmen, ohne ihren Gnadencharakter zu zerstören; Gnade ist immer eine freie Gabe.<sup>124</sup> Enthält die beste aller möglichen Welten in jedem Fall die Inkarnation, so kann Gott also nicht genötigt sein, sie zu wollen.<sup>125</sup> Daher nimmt denn auch Perez die Inkarnation nicht nur von der metaphysischen Notwendigkeit aus, sondern auch von der physischen und moralischen Notwendigkeit.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Perez I, S. 297a.

<sup>122</sup> Nach Blumenberg wird die Rolle der Inkarnation bei G. Bruno durch die unendliche Zahl der Welten (im Sinne von Galaxien) ersetzt. Blumenberg (1966) S. 527.

<sup>123</sup> *Optimae autem seriei universi (id est huius) admittendae, haud dubie maxima ratio Christus fuit, nobilissima huius universi pars, aeternus Deus filius incarnandus, in quo omnis humanae salutis cardo versari debet.* GP III, S. 35.

<sup>124</sup> Inwieweit Gott genötigt war, die Inkarnation (supra- oder infralapsarisch) zu wollen, ist traditionell viel diskutiert worden; die klassischen Argumente brauchen hier nicht *in extenso* wiederholt zu werden; vgl. z.B. Esparza (1655) IV, S. 3-27.

<sup>125</sup> [...] *Deus nullum habet necessitatem ad optimum universum creatum. [...] quia nullum habet necessitatem ad unionem hypostaticam.* Perez I, S. 298a

<sup>126</sup> Perez II/III, S. 355a/b. Ebenso Esparza (1655) IV, S. 25-27.

Im Gegensatz dazu hatte Granado zumindest eine *necessitas moralis* auch für die Inkarnation angenommen:<sup>127</sup> Wenn die Inkarnation das Konvenientere ist, begründet sie auch ein Inklinaton des göttlichen Willens. Da Gott sich dementsprechend Gewalt antun müßte, um dieser Inklinaton zu widerstehen, Göttliches aber keine Gewalt erleiden kann (*Deus violentiam pati non potest*), gibt er ihr unfehlbar nach. Da sein Akt immer der bestmögliche ist, muß auch das Objekt immer das bestmögliche sein, andernfalls wäre Gott unseres Lobes nicht würdig.<sup>128</sup> Daher also nimmt Granado für die Inkarnation eine moralische Notwendigkeit an.

Dagegen ist mit Perez zu sagen, daß moralische Notwendigkeit zunächst immer auch etwas mit Wahrscheinlichkeiten zu tun hat. Die Inkarnation ist aber von der Welt her betrachtet das ganz und gar *Unwahrscheinliche*. Und das hat zunächst epistemische Gründe:

Die natürliche Vernunft kann sich diese und jede andere mögliche Inkarnation ohne Offenbarung nicht erschließen; sie gehört zu den Dingen, die nur der Geist Gottes ergründet,<sup>129</sup> denn die übernatürlichen Dinge transzendieren als göttliche alle natürlichen Kategorien, wie sie von Aristoteles her bekannt sind.<sup>130</sup> So sagt auch das zweite Konzil von Toledo, daß die dazugehörige Jungfrauengeburt in dieser Form ohne Beispiel sei. Abgesehen davon sind singuläre Sachverhalte überdies, statistisch betrachtet, *per se* das Unwahrscheinliche, das am wenigsten zu Erwartende:<sup>131</sup> *rarus eventus non praesumitur*.<sup>132</sup>

Weitere Gründe für die Unwahrscheinlichkeit liegen im ontologischen Verhältnis von Natur und Übernatur:

Eine natürliche Neigung zur eigene Vollendung in der Übernatur wird von Perez, typisch jesuitisch, geleugnet. Die menschliche Natur ist vollständig. In gewisser Hinsicht ist sie sogar inkompossibel mit der Inkarnation. Diese Inkompossibilität liegt, ganz wie beim Naturgesetz (s.o.), in den perezianischen *modi exclusivi* begründet, die übernatürliche Eingriffe negieren. Genauer gesagt handelt es sich dabei nicht um eine *impossibilitas metaphysi-*

<sup>127</sup> Perez I, S. 185b. Dagegen hatte Perez ja behauptet, für die Absichten Granados brauchte es eine metaphysische Notwendigkeit (s.o.).

<sup>128</sup> So referiert Esparza entsprechende Auffassungen; Esparza (1655) IV, S. 19f. Esparza hingegen sieht von seiten Gottes nur ein *aequilibrium* vorliegen. Ebenda S. 21f. Als Gegenmotiv könnte man mit Lugo die Befürchtung annehmen, die Inkarnation und ihre Verehrung könnte in Konkurrenz zur *latria Dei* treten. Vgl. Arriaga (VI, 1649) S. 26a. Dagegen argumentiert Arriaga, es wäre auch denkbar, daß Gott nur einen Engel schafft und dessen Natur annimmt; dann gäbe es zwar zwei Objekte der *adoratio*, aber kein Subjekt, also weder *adoratio* noch Konkurrenz. Ebenda. Nach Malebranche würde der Welt ohne Inkarnation ihr *chef* fehlen; Malebranche Bd. XVI (1974) S. 143. *Le temple éternel subsisteroit-il sans souveraine prêtre?* Ebenda. Malebranche ist im übrigen Optimist, kritisiert z.B. von Fénelon; Spaemann (1963) S. 211-214.

<sup>129</sup> I. Kor. 11; vgl. Perez II/III, S. 344a.

<sup>130</sup> Perez II/III, S. 429b.

<sup>131</sup> Perez II/III S. 344b.

<sup>132</sup> Aldrete (1652) I, S. 22b.

ca (die Inkarnation ist nicht schlechthin unmöglich),<sup>133</sup> sondern um eine *impossibilitas physica formalis* und *radicalis*: Aus der Natur fließt nämlich unmittelbar die Subsistenz (*fluens a natura*), und zwar als *causa passiva adaequata* und *usque ad ultimum accidens proprium*; d.h. sie ist aus sich selbst heraus subsistenzfähig.<sup>134</sup> Ebendarum aber schließt sie jede *unio hypostatica* aus; die hypostatische Union *verhindert* ja die Entfaltung der menschlichen Subsistenz und Personalität.<sup>135</sup> Die hypostatische Union wird also von der menschlichen Personalität ausgeschlossen. Und diese Ausschließung, die nur von Gott zu negieren ist, inhäriert der Natur als *modus exclusivus*. Letzterer ist die natürliche Negation der übernatürlichen Negation der natürlichen Subsistenz. Perez hält solche Negationen allerdings für etwas positiv Erweisbares, nämlich für eine der Sache innewohnende Inklinaton, sich in dem zu beruhigen, was sie natürlicherweise ist; insofern haben diese *modi exclusivi* eine *entitas debilissima*.<sup>136</sup> Das gilt auch für andere Eigenschaften. So schließt z.B. das Körpersein die Bilokation aus (physisch, nicht metaphysisch).<sup>137</sup>

Man könnte also statt von einer moralischen Notwendigkeit der Inkarnation eher von einer *necessitas physica* der Natur zum *Gegenteil* der Inkarnation/des Übernatürlichen sprechen, da letztere ja die Natur durchbricht.<sup>138</sup> Gott kann also nicht *genötigt* sein, gegen die *Notwendigkeiten* der Natur zu handeln; er stünde Notwendigkeit gegen Notwendigkeit. Die Inkarnation hat insofern denselben Status wie Vögel ohne Flügel und Feuer ohne Wärme. Immerhin sind ja auch die Folgen der Inkarnation zum Teil zerstörerisch, ja katastrophal für die natürliche Ordnung: Die Welt wird bei der Wiederkunft Christi vergehen, die Bewegung des Himmels, die Fortpflanzung der Tiere und der Wechsel der Elemente werden aufhören.<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Perez II/III S. 70b.

<sup>134</sup> [...] *sufficiens subsistendi subsistentia propria*; Perez II/III S. 68b. Vgl. auch Perez II/III S. 342a/b.

<sup>135</sup> Perez II/III S. 341b. Das Problem, daß die Inkarnation also die menschliche Natur bzw. die davon unabtrennbare Person nicht vollendet, sondern zerstört, hatte schon Scotus dahin gebracht, Person und Subsistenz von vorneherein nur als etwas Negatives (nämlich: Unabhängigkeit) zu verstehen. (Siewerth (1959) S. 181f.) Person ist über die *haecceitas* hinaus das nicht mehr Mitteilbare, die *ultima solitudo*. (Vgl. M. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, Münster 1994, S. 72f., S. 79f. und S. 90f.) Reine Negativitäten gibt es freilich für Perez nicht, wohl aber einen *modus*, der eigens durchbrochen werden muß.

<sup>136</sup> [...] *has fere omnes proprietates esse puros quosdam modos exclusivos, quos communis sententia negationes appellat, quamvis mihi hoc displiceat, cum tales modi sint negationes affirmatione monstrabiles, et convenientes sint naturae, saltem ut habenti inclinationem ad se illis communicandum, et ad quiescendum in ipsis, licet per se formaliter debilissimam entitatem habeant*. Perez II/III S. 69a.

<sup>137</sup> Perez II/III, S. 69b.

<sup>138</sup> Perez II/III, S. 355b. Hier ist man dann nahe daran, den Satz des Thomas umkehrend, zu sagen: *gratia non perficit, sed tollit naturam*.

<sup>139</sup> Perez I, S. 297bf.

Zwar ist die Inkarnation gleichwohl *besser* als die Natur, daraus folgt aber nicht, daß sie *notwendiger* ist.<sup>140</sup>

Gemessen an natürlichen Standards ist die Inkarnation also das Unwahrscheinliche. Auf sie kann mit der natürlichen Vernunft nicht geschlossen werden, zumal die Möglichkeit menschlichen Schließens in diesen Dingen die Gültigkeit der durch Abstraktion gewonnenen Naturgesetze voraussetzt, und die sind ja gerade durchbrochen.<sup>141</sup> Dieselbe Unwahrscheinlichkeit gilt z.B. auch für die *annihilatio* der Welt, die von sich her zur Dauer tendiert, also die *impeditio annihilationis* impliziert. Das Ende der Welt ist übernatürlich<sup>142</sup> (ganz im Gegensatz übrigens zur Auffassung von Leibniz).<sup>143</sup>

Die Unwahrscheinlichkeit rührt aber auch daher, daß das Übernatürliche das Natürliche unendlich übersteigt. Ein dergestalt Unproportioniertes jedoch läßt für die natürliche Vernunft keinen Schluß zu.<sup>144</sup>

Ist die Inkarnation in diesem Sinne das Unwahrscheinliche, so ist auch klar, daß der Glaube daran ein übernatürlicher Akt sein muß, wie Perez ja auch in seiner Glaubensanalyse annahm.<sup>145</sup>

Die Gegenthese zu Perez beraubt die Inkarnation des unvorhersehbaren Wundercharakters, indem sie sie weitgehend naturalisiert: Die Natur strebe von sich her zum Optimum, und ihr Urheber sei verpflichtet, dieses Streben nicht zu frustrieren. Das Optimum für die menschliche Natur ist aber die hypostatische Union. Da nun die Natur nichts erstrebt als das *naturaliter* Mögliche, liegt die Inkarnation im Bereich des Möglichen und der Natur. Das wäre also eine optimistische (jesuitische!) Formulierung des *desiderium naturale*.<sup>146</sup>

Für Perez hingegen liegt die Inkarnation eindeutig nicht im Bereich des natürlich Erstrebaren. Das natürliche Streben nach dem Optimum erstreckt sich nur auf die Forderung nach der Vermeidung von Dysfunktionalität: Ein

<sup>140</sup> [...] *aliud [est] maius bonum, aliud magis necessarium, minus tamen excellens: bonum supernaturale est praestantius, sed minus necessarium.* Perez I, S. 298a.

<sup>141</sup> Perez IV/III, S. 345a.

<sup>142</sup> Perez II/III, S. 347b. Die Zeichen, die das entsprechend unwahrscheinliche Ende ankündigen, mußten folglich ebenfalls offenbart werden. Die *modi exclusivi* begründen also auch die Stabilität natürlicher Verhaltensweisen bei Einzeldingen und damit die Naturgesetze, die gleichwohl durchbrechbar bleiben (Perez II/III, S. 69bf.) Daß Naturgesetze nicht absolut notwendig sind, gilt auch für Leibniz, bei dem die physische Notwendigkeit der Naturgesetze in der moralischen Notwendigkeit fundiert sind, mit der der Gesetzgeber sie einrichtet und aufrechterhält. GP VI, S. 50. Naturgesetze sind Gewohnheiten Gottes; GP IV, S. 432. Dafür lobt ihn noch Schelling in seiner Freiheitsschrift (Stuttgart 1985, S. 115).

<sup>143</sup> *Monadologie* § 88.

<sup>144</sup> Perez II/III S. 70b. Überdies ist die Inkarnation selbst den Engeln nicht selbstverständlich bekannt und muß auch ihnen offenbart werden; Perez IV/III S. 347bf.

<sup>145</sup> Perez IV/III, S. 70b.

<sup>146</sup> Einwand: [...] *natura videtur desiderare optimum, et auctorem naturae quatenus talem, teneri ad optimum, quod potest accidere naturae humanae, et est uniri personae divinae: ergo naturaliter appetit hanc unionem.* [...] *natura [non] appetit naturaliter, quae naturaliter sunt impossibilia.* Perez II/III S. 341b. Vgl. hierzu auch Pallavicino (Ass.) V, S. 284f.

Löwenkörper mit einem Hasenherzen wird kaum lebensfähig sein.<sup>147</sup> So gesehen besteht auch keine Notwendigkeit (welcher Art auch immer) zu irgendeinem *ens supernaturale*. Andernfalls wäre für jeden geschaffenen und ungeschaffenen Intellekt die Existenz des Übernatürlichen wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz. Das kann aber nicht sein: Für den göttlichen Intellekt kann es nicht sein, weil er alles mit *metaphysischer* Evidenz erkennt; Wahrscheinlichkeit gibt es bei ihm nicht. Der menschliche Intellekt andererseits erkennt nur mit *physischer* Evidenz, dergemäß gar nichts Übernatürliches erkannt wird: Die natürliche Vernunft erkennt unter den Akzidenzien des Brotes nur die Substanz des Brotes (und nicht den Leib Christi).<sup>148</sup> Die übernatürliche Wirksamkeit von Stoffen setzt die natürliche Erkenntnis ihrer Wirksamkeit und Wertigkeit außer Kraft: Daß man mit Wein nicht taufen kann, wohl aber mit schlichtem Wasser, ist aus deren Natur nicht abzulesen.<sup>149</sup> Daher ist dies auch für den menschlichen Intellekt nicht wahrscheinlicher, im Gegenteil:<sup>150</sup> Es besteht eher eine natürliche und moralische Notwendigkeit zur Annahme des Gegenteiles. Umgekehrt wäre es ein Widerspruch, eine moralische Notwendigkeit für die Annahme einer Sache zu postulieren, die von sich her als natürlicherweise unmöglich (*impossibilitas naturalis*) gelten muß.<sup>151</sup>

Wollte man hingegen, so Pallavicino, eine *necessitas moralis* für Wunder annehmen, dann gäbe es keinen zureichenden Grund, keine *physica certitudo*, mehr, warum man eher annehmen sollte, daß im nächsten Moment alles seinen normalen Gang geht, als daß ein Wunder geschieht. Der Begriff der Normalität als solcher stünde in Frage.<sup>152</sup>

Die Inkarnation ist also das Unerwartete, Unwahrscheinliche. Genau dies aber, die Unwahrscheinlichkeit, macht die Inkarnation um so großartiger, macht Gott um so lobwürdiger. Nun ist zwar Gott immer gleich—nämlich unendlich—lobwürdig, aber doch nur *laudabilitate obiectiva*; nicht *laudabilitate relativa*, d.h. relativ auf andere Lobende und ihre Erkenntnis von Gottes Güte, sondern nur in sich selbst.<sup>153</sup> Gemäß der *laudabilitas relativa*, also in unserer Perspektive, aber wächst das Lob mit der Unwahr-

<sup>147</sup> Perez II/III, S. 342b.

<sup>148</sup> [...] *iudicamus, sub quislibet accidentibus panis latere substantiam panis, et nullum corpus esse in duobus locis*; Perez I, S. 297b.

<sup>149</sup> Perez II/III, S. 343a. Hingegen gilt: *operationes naturales sunt notae dignitatis suppositi*. Perez II/III S. 342b.

<sup>150</sup> Es besteht eine *exigentia naturae* (Perez II/III, S. 412b) bzw. eine *exigentia moralis vel naturalis* zum natürlichen Gang der Dinge, obwohl der *ordo decentiae* nicht eingehalten werden muß. Vgl. auch Petrus Aureoli I *Sent.* 44, a. 5, (1596) S. 1060.

<sup>151</sup> Perez I, S. 297b.

<sup>152</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 286f.

<sup>153</sup> Perez II/III, S. 353a. Nach Esparza beruht dies nur auf unserer mangelnden Erkenntniskraft, die nur Gründe für die Inkarnation finden kann, weil sie nur diese Lösung kennt. Esparza (1655) IV, S. 22.

scheinlichkeit und Wunderbarkeit. Darum ist, im Gegensatz zur Natur, die Übernatur das Seltene.<sup>154</sup>

Darin u.a. liegt dann auch die Einschränkung des allgemeinen Heilswillens begründet, wie sie sich in der *voluntas consequens* verwirklicht: Die Erreichung des ewigen Heiles ist schwierig und daher ist es angemessen, daß Gott sie nur selten gewährt, obwohl er mit einem massiven Einsatz von Gnadenmitteln alle zum Heil zwingen könnte. So lehrte z.B. Esparza seinen Schüler Elizalde.<sup>155</sup>

Nun könnte man einwenden, daß die Seltenheit nicht zum Wesen des Übernatürlichen gehören könne, weil Gott sich auch in der ganzen Welt, in der *natura substantialis mundi* hätte inkarnieren können. Dann wäre die Inkarnation in dieser Welt nicht selten, sondern das Allerverbreitetste. Diese absonderliche Möglichkeit wird von Perez sogar konzedierte,<sup>156</sup> nur hätte diese Möglichkeit dann doch wieder Seltenheitswert, gemessen an der *scientia conditionata* Gottes von unendlich vielen anderen möglichen Welten, in denen das nicht der Fall ist.<sup>157</sup>

Hätte sich aber Gott in *allen* Menschen dieser Welt inkarniert,<sup>158</sup> dann hätte die Welt viel von ihrer Wunderbarkeit eingebüßt. Wen das wundert, der hat nichts von der Kunst des Bewunderns (*ars admirandi*) begriffen. Alles Hervorragende und Kostbare (*pretiosa*) ist nämlich selten (*rara*), und nicht gewöhnlich: *pretiosa non solent esse vulgaria*: Das ist auch der Grund, warum Gott nur *einer* ist.<sup>159</sup> Seine Einzigkeit gehört zu seiner Vollkommenheit als eine letzte Steigerung der Seltenheit. Und das ist auch der Grund, warum die Trinität die Einheit nicht auflösen kann. Vielheit ist Unvollkommenheit, weil sie das einzelne seiner Suisuffizienz beraubt.<sup>160</sup>

Und wegen der Seltenheit des Hervorragenden kann eben auch die Gnade nur selten sein, weil sie sonst nicht kostbarer wäre, als die Natur.<sup>161</sup> Dieser Gedanke, der sich dann bei Spinoza wiederfindet,<sup>162</sup> ist in dieser Zeit auch in

<sup>154</sup> [...] *de essentia naturae est, ut non saepe mutetur ordo naturalis*; Perez II/III, S. 355.

<sup>155</sup> Elizalde (1662) S. 534.

<sup>156</sup> Immerhin nennt man ja auch den Menschen einen *parvus mundus*, wie Esparza hierzu bemerkt. Esparza (1655) IV, S. 15.

<sup>157</sup> Einwand: *Deum potuisse sibi unire hypostatice totum mundum, seu totam naturam substantialem mundi: ergo tunc non esset effectus rarus unio hypostatica*. Perez II/III, S. 355b.

<sup>158</sup> Ob dies optimaler gewesen wäre, hatte schon Perez' Lehrer Hurtado de Mendoza diskutiert; vgl. Knebel (1991/2) S. 15.

<sup>159</sup> Eine Mutter liebt ihren Sohn mehr, wenn es der einzige ist. Und der Zyklop liebt sein eines Auge mehr, da er nur eines hat. Perez I, S. 231a. *Atque haec est inter alias ratio, quare sit Deus unicus*; Perez II/III, S. 355a/b.

<sup>160</sup> Einwand: [...] *multitudo formalitatum requiritur ad ornamentum*. Antwort: [...] *tollit praecipuum ornamentum boni sufficientis* [...]: *quod sit unica et unice amabilis* [...] *ratio unicus auget bonitatem. (...) esse unicum et non habere parem, est perfectio simpliciter simplex*. [...] *Unicus ergo Deus, ne Deorum copia vilescat*. Perez I, S. 231a. Also gleichsam eine Ästhetik der Sparsamkeit, gegen die Üppigkeit des Ornaments.

<sup>161</sup> Perez II/III, S. 356a.

<sup>162</sup> *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*; Spinoza, *Ethica* V, prop. XLII, Schol.

der Ästhetik bekannt als *ponderacion misteriosa*.<sup>163</sup> So gilt ja z.B. auch für den Vergleich von Kunstwerken untereinander, daß Appelles für eine einzige Venus mehr gelobt wird, als die Mittelmäßigen für ihre Massenproduktionen.<sup>164</sup>

Dies alles steht durchaus im Gegensatz zu Ruiz' und Granados These von der moralischen Notwendigkeit der Inkarnation, sofern sie die größere Wahrscheinlichkeit der Übernatur und des Wertvollen behauptet. (*Quod est melius et habet plures congruentias ut existat.*) Diese Wahrscheinlichkeit gilt bei Ruiz für alle heilsgeschichtlichen Ereignisse, einschließlich der mariologischen.<sup>165</sup> Allerdings argumentiert auch Ruiz mit dem Seltenheitswert, wenn er die Singularität der Inkarnation zu begründen versucht.<sup>166</sup>

Was Perez nun aber trotz der Ablehnung dieser moralischen Notwendigkeit zugestehen würde, ist zumindest die *Konvenienz* der Inkarnation.

Das gilt zum einen hinsichtlich Gottes, denn: *Deo competit se communicare, et summe*;<sup>167</sup> zum anderen muß die tatsächlich geschehene Inkarnation im Hinblick auf die bestehende Welt für konvenient gehalten werden: Sie ist die bestmögliche innerhalb der *genera* der Schöpfung von Engeln und Menschen und ihren möglichen Prädestinationen.<sup>168</sup> Es ließen sich ja verschiedene Varianten denken. So wäre es auch möglich gewesen, daß Gott die Natur eines Engels annimmt. Das wäre z.B. bei Malebranche die Alternative, wenn Gott keine Menschen geschaffen hätte—eine für Perez ja unmögliche Annahme.<sup>169</sup> Aber selbst wenn es Menschen gibt, ist dies auch für Perez kein abwegiger Gedanke: Immerhin ist ja die Natur des Engels vollkommener, und die Krönung und Vollendung der Welt in der Engelsnatur wäre größer und strahlender gewesen. Andererseits aber hätte der Mensch nichts von so einem unsichtbaren Ereignis gehabt—wohingegen der Engel, der auch an den *visibilia* teilnimmt, trotzdem die Früchte der tatsächlichen Inkarnation genießt.<sup>170</sup> Die göttliche Güte manifestiert sich auf diese Weise also

<sup>163</sup> Im *Conceptismo*, z.B. auch bei B. Gracian SJ; vgl. Knebel (1992/2) S. 195f. Vgl. z.B. B. Gracian, *Handorakel (Oraculo manual, y arte de prudencia)* Nr. 27.

<sup>164</sup> *Scito interea plus facere ad Dei gloriam et laudem, unum quemdam eximia et excellenti praeditum sanctitate hominem, quam multitudinem hominum sanctorum mediocriter: plus laudis attulit Appelli una Veneris imago, quam vulgo Pictorum picturae innummerabiles. Considera et istud: „Ita gaudium erit in Caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis.“* (Lk 15, 7). Estrix (1672) S. 41. Leibniz hingegen würde wohl eher behaupten, daß es mehr Gutes (wenn vielleicht auch nicht Hervorragendes) als Schlechtes auf der Welt gibt. In diesem Sinne gebraucht ihn z.B. John Adams; vgl. Schulz (1983) S. 574-76.

<sup>165</sup> Nach Perez I, S. 295bf.

<sup>166</sup> Ruiz (De Vol.) S. 122a.

<sup>167</sup> Perez II/III, S. 348af.

<sup>168</sup> Perez I, S. 294b.

<sup>169</sup> [...] *que quand même Dieu n'auroit point créé d'hommes, le Verbe auroit pû se faire Ange*; Malebranche Bd. XVI (1974) S. 148f.

<sup>170</sup> Perez I, S. 296bf.

universaler. Je universalier aber ein Gut ist, desto göttlicher ist es nach Aristoteles, und darum war es geziemend, ja angemessen, daß Gott sich im Menschen inkarnierte.<sup>171</sup> Überdies wird die größere Vollkommenheit der Engelnatur durch die Gnade kompensiert: Ein durch die Gnade gerechter Mensch ist Gott mehr wert, als hundert Engel ohne Gnade; andernfalls wäre es nämlich denkbar, daß Gott die Dämonen mehr liebt als den gerechten Menschen.<sup>172</sup>

Auch sonst ist die Inkarnation Gegenstand von Spekulationen hinsichtlich möglicher göttlicher Optimierungsstrategien: Einige z.B. spekulieren über die Inkarnation anderer göttlicher Personen oder gar aller drei. Das gäbe aber nach Mauro ein dreiköpfiges Monstrum. Dabei bringt ja jede Person schon die ganze göttliche Natur mit und ist somit hinreichend. Der Sohn ist als der Mittlere auch der geeignete Mittler, der in der Mitte der Zeiten die Mittelposition des Menschen übernimmt, der, anders als der Engel, zwischen Materiellem und Geistigem vermittelt.<sup>173</sup>

Perez erwägt sogar, ob es nicht denkbar gewesen wäre, die menschliche Natur so mit der göttlichen zu vereinen, daß die einende Person nicht die göttliche, sondern die menschliche gewesen wäre. Perez hält das für möglich. Nur folgt sonst beim *homo purus* (oder auch beim *angelus purus*) aus der Personalität die Möglichkeit der Sünde. Es wäre also bei einer hypostatischen Union in der menschlichen Personalität weiterhin die Sünde möglich und damit eine *deificatio peccati*. Das aber ist schlechterdings inkonvenient.<sup>174</sup>

Auch der übernatürliche Bereich hat also seine Anforderungen und Ordnungen. Daher ergibt es sich, daß er, obwohl er eine Durchbrechung der natürlichen Gesetzmäßigkeiten und Wahrscheinlichkeiten darstellt, doch seine eigenen Regelmäßigkeiten aufweist—ganz ähnlich wie bei Leibniz das Wunder nicht einfach eine Durchbrechung des Naturgesetzes ist, sondern die Offenbarung tieferliegender Gesetzmäßigkeiten.

So kann auch die Übernatur für den Menschen zu einem einsichtigen Zusammenhang werden. Es gibt nämlich gewisse Analogien zwischen Natur und Übernatur:<sup>175</sup>

Beispielsweise ist es natürlicherweise so, daß Könige ihre Mütter ehren. Analog ehrt auch Christus, der König im Reich der Übernatur, die seine—woraus sich gegebenenfalls auch mariologische Dogmen herleiten lassen.

<sup>171</sup> *Universalior ergo est manifestatio divinae bonitatis per incarnationem, quam fuisset per assumptionem naturae angelicae.* Perez I, S. 365b.

<sup>172</sup> [...] *magis enim amat Deus debetque amare unum hominem iustum, quam centos angelos secundum se consideratos; alioqui de facto Deus magis amaret daemones, quam hominem iustum.* Perez I, S. 311a. Daß diese Rechnung nicht auf eine irrationale Kreatur übertragbar ist, haben wir bereits gesehen.

<sup>173</sup> Mauro (1687) I, S. 166a-169a.

<sup>174</sup> Perez II/III, S. 352a/b.

<sup>175</sup> [...] *tamen frequentius operari modo quodam quasi naturali, seu proportionato ad ordinem naturalem rerum, et rationabilem; hoc est consentaneum rationi humanae colligenti ex prioribus posteriora.* Perez I, S. 300a.



Zugleich gibt es aber, in Analogie zum übernatürlichen Einbruch in natürliche Ordnungen, natürliche Einbrüche in übernatürliche Ordnungen: So ist der Tod und das Leiden Christi ein Einbruch der (freilich gestörten) Natur in die übernatürlichen Ordnungen. In allen Fällen solcher wechselseitiger Störungen ist aber die Voraussetzung, daß sie durch ein größeres Gut kompensiert werden müssen (*compensatio per maius bonum*),<sup>176</sup> andernfalls wären sie inkonvenient.<sup>177</sup>

Die derartige Behandlung von Natur und Übernatur als zweier geschlossener Systeme und ihrer jeweiligen Wechselwirkungen muß auch im Zusammenhang mit Perez' Negationstheorie gesehen werden: Die Wechselwirkung ist jeweils negativ; beide Systeme stehen in der Beziehung der gegenseitigen Ausschließung (also einer negativen Beziehung), und jeder Übergriff ist eine Negation dieses Ausschlusses. Daher kommt die Doppelung von Negationen. Sie zertrennen jeden möglichen Verweisungszusammenhang von einem System zum anderen. Nur *innerhalb* des übernatürlichen Systems ist die Inkarnation notwendig. Oder anders gesagt: Die Inkarnation ist notwendig unter der Bedingung, daß Gott überhaupt Übernatürliches verwirklichen will. Für letzteres gibt es keine Notwendigkeit, keine *necessitas ad exercitium*; wenn er sich aber einmal zu einem *ordo supernaturalis* entschlossen hat, dann unterliegt er einer *necessitas quoad specificationem*, und d.h. der *necessitas ad incarnationem*. Eine Welt auf dem Niveau der Übernatur (*status supernaturalis*) wäre ohne Inkarnation „verküppelt“, und zwar nicht nur so, als wenn ihr ein Arm oder ein Bein fehlte, sondern ihr konnaturaless Haupt. Insofern ist die Inkarnation das *optimum simpliciter*—und dies sogar unter der Voraussetzung, daß Adam nicht gesündigt hätte.<sup>178</sup>

Die Behauptung, Gott habe also schlechthin die beste aller möglichen Welten geschaffen, liegt somit nahe, denn er *hat* sich ja inkarniert. Dies kann aber allenfalls ein *de-facto*-Optimismus sein. Außerdem ist nicht jede mögliche Welt, in der die Inkarnation vorkommt, die beste; die Inkarnation kommt nur auf jeden Fall in der besten vor—vorausgesetzt es gibt eine solche. Ist Gott nicht zur Inkarnation genötigt, dann gibt es auch keine *necessitas ad optimum universum*.<sup>179</sup> Genötigt ist er aber nicht, weil, wie gesagt, für den Bereich der Übernatur keine *necessitas ad exercitium* besteht; es handelt sich ja um Gnade.

*Ex parte obiecti* könnte man zwar annehmen, daß Gott eine unwiderstehliche, nämlich unendliche Neigung zur Inkarnation als dem absoluten Optimum

<sup>176</sup> Perez I, S. 300b.

<sup>177</sup> Zu der Theorie der Kompensation, dann besonders auch von Perez' Schüler Esparza gepflegt, vgl. unser letztes Kapitel. Einen *ordo decentiae* im Bereich der Übernatur und die Möglichkeit seiner Durchbrechung kennt auch Petrus Aureoli I *Sent.* 44 a. 5, (1596) I, S. 1060; so z.B. die Errettung des Judas oder das Zugrundegehen des Leibes der Gottesmutter statt seiner Aufnahme in den Himmel.

<sup>178</sup> Perez I, S. 300b.

<sup>179</sup> Perez I, S. 298.

hat—andernfalls hätte er ja die gleiche Inklinaton zur Inkarnation wie zur Hervorbringung von Fliegen und Ameisen;<sup>180</sup> aber *ex parte subiecti*, d.h. dem Gott innerlichen Akt nach, ist die Inklinaton tatsächlich die gleiche: Wie schon gezeigt, ist jeder Akt Gottes als ein ihm innerlicher unendlich, und alle Akte kraft dieser Unendlichkeit identisch. So ist ja auch die *iustitia* Gottes nicht schlechter, als seine *misericordia*, denn beide sind *virtualiter intrinsece* identisch,<sup>181</sup> und nur *quoad nos* verschieden.

Gott kann aber schon deshalb nicht zur Inkarnation genötigt sein, weil er schon zu deren Voraussetzung, der Schöpfung, nicht genötigt ist, und zwar nicht einmal mit *necessitas moralis*. Selbst unter der Voraussetzung der Erschaffung der natürlichen Welt bleibt Gott aber hinsichtlich der Inkarnation frei<sup>182</sup>—es sei denn, es liegt in dieser Voraussetzung (*hypothesis*) der schon geschaffenen Welt bereits ein übernatürliches Moment, was nach Perez immerhin öfters der Fall ist.<sup>183</sup> Schließlich aber muß Gott selbst *mit* Inkarnation nicht die beste aller möglichen Welten schaffen, wenn es schon im natürlichen Bereich gar keine beste aller möglichen Welten gibt, wie wir gesehen haben.

### 3 *Ordo decretorum*

Geht man nun von dem Faktum der Inkarnation aus, so kann man zurückfragen, ob Gott sie von Anfang an gewollt hat (Supralapsarier), oder erst nach Adams Fall und als Heilmittel für die Erbsünde (Infralapsarier). Welche Abfolge der Dekrete gibt es hier in Gott? Die Bestreitung jeder Abfolge überhaupt, und die Annahme eines Totaldekretes über eine komplette mögliche Welt wird dann im nächsten Kapitel zu erörtern sein.

Die Abfolge der Dekrete orientiert sich am skotistischen Zielaxiom: Zuerst will Gott das Ziel (z.B. die Inkarnation), dann die Mittel.<sup>184</sup> Probleme ergeben sich in zweierlei Hinsicht:

1. Wenn zu den „Mitteln“ für die Inkarnation die Sünde Adams gehört, wie vermeidet man die Konsequenz, daß Gott diese Sünde gewollt hat?

2. Wenn es nötig ist, daß zur Vorbereitung der Inkarnation die Väter des Alten Testaments und Maria schon an der Gnade Christi teilhatten, für die sie ihrerseits die Voraussetzung sind, wie läßt sich hier ein Zirkel (*mutua prioritas*) vermeiden?

<sup>180</sup> Perez II/III, S. 353

<sup>181</sup> Perez II/III, S. 353bf.

<sup>182</sup> [...] *sub hypothesi creationis naturae creaturae, etiam totius mundi*; Perez II/III, S. 355a/b. Das hatte aber z.B. R. Lullus bestritten, der *supposita mundi creatione* die Inkarnation für notwendig hielt; S. Mauro (1687) III, S. 9b.

<sup>183</sup> Leider führt er diese rätselhafte Andeutung nicht aus. Perez II/III, S. 355. Vgl. auch Esparza (1655) IV, S. 25ff.

<sup>184</sup> *Deus vult ordinatissime*; S. Mauro (1687) I, S. 214bf. in einem Einwand (Mauro selbst ist Anhänger des Totaldekretes). Nach dem Zielaxiom will Gott z.B. zuerst die Prädestination Petri, dann die *auxilia* dafür—also eine Prädestination *in actu primo*.

### 3.1 Die Prädestination Christi und Adams Fall

So wie Gott nach dem Zielaxiom zuerst Peter prädestiniert, und dann die Mittel (*auxilia*) für die Inkarnation will, so muß er, wenn er zuerst die Inkarnation will, dann auch alle Voraussetzungen dazu wollen. Versteht man die Inkarnation als Heilmittel für die Sünde Adams, dann ist letztere die Voraussetzung und wird darum von Gott *gewollt*. Diese unangenehme Konsequenz kann man nur auf zwei Weisen vermeiden: (a) Durch die absolute Prädestination Christi, d.h. die Inkarnation hat höhere Gründe als die Sünde Adams und findet auch unabhängig von ihr statt (Duns Scotus). (b) Das Zielaxiom wird aufgegeben und die Inkarnation erst *nach* Voraussicht der Sünde dekretiert (Vazquez).<sup>185</sup>

(a) Daß Gott auch ohne den Fall Adams Mensch geworden wäre, hielt schon Thomas für möglich, aber unwahrscheinlich. Duns Scotus trat mit seinem Zielaxiom hingegen für die absolute Prädestination Christi ein. Die Inkarnation dient dann nicht primär als Heilmittel, sondern als größtmögliche Optimierung und Vollendung der Welt.<sup>186</sup>

Die Argumente für und wieder sind viel reflektiert worden, aber die Antwort wird von vielen Autoren offengelassen.<sup>187</sup> S. Mauro z.B. legt sich nicht fest, hält die Inkarnation ohne Adams Sünde aber eher für unwahrscheinlich, weil ungeschuldet; ohne den Fall Adams hätte Gott wohl doch eher die Natur eines Engels angenommen. Er unterscheidet mit Vazquez auch einen *finis motivus*, d.h. ein *motivum sine quo non*, von einem hier maßgeblichen *finis impulsivus*, der die Sache nur beschleunigt; Gott hätte sich demnach ohne Sünde nicht *so schnell* inkarniert.<sup>188</sup> Unter den Vätern hatten Leo der Große, Irenäus und andere gegen die absolute Prädestination Christi gesprochen, andere hatten aber darauf hingewiesen, daß schon der Fall Luzifers, der ja der Sünde Adams vorangeht, durch das *invidium incarnationis* verursacht sei; das Inkarnationsdekret müsse darum der Voraussicht der Sünde vorangehen.<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Die Abfolge wäre also: *praevisio absoluta peccati* → *permissio peccati* → *bona poenitentiae/conversionis* usw.; S. Mauro (1687) III, S. 215a, in einem Einwand. Selbst der Fall Adams ist allerdings nach Arriaga kein zureichender Grund für die Inkarnation: *quia de facto Deus permittit multos homines perire, ergo potuisset permittere omnes*. Zwischen beiden Gruppen („alle“/„viele“) bestehe ja kein Unterschied. Arriaga (VI, 1649) S. 30b. Nicht nur möglich oder wahrscheinlich, sondern am besten wäre vielleicht eine Inkarnation *ohne* Sündenfall gewesen. Arriaga (I, 1643) S. 283a/b.

<sup>186</sup> Ihm folgt z.B. auch Cusanus; Blumenberg (1966) S. 518f.

<sup>187</sup> Z.B. von Esparza (1655) IV, S. 3-27 und (1660) S. 144-154, der im übrigen Anhänger des Totaldekretes ist. In diesem Zusammenhang beschäftigte auch noch Hans Urs von Balthasar die Frage nach anderen möglichen Welten, in denen Gott nicht Mensch geworden wäre. Balthasar (1953).

<sup>188</sup> S. Mauro (1687) III, S. 12b und S. 37a/b. Esparza kehrt das Ganze um: Die Sünde erhöhe die Unwürdigkeit des Menschen, mache also die Inkarnation eher *unwahrscheinlicher*: [*Incarratio*] *est supra dignitatem naturae humanae*; [...] *superaddito peccato aucta est haec indignitas humanae naturae*. Esparza (1655) S. 26.

<sup>189</sup> Perez IV/III, S. 413a. *Luzifer fuisse lapsum propter invidiam incarnationis, quae invidia praecessit peccatum Adae; ac proinde et decretum incarnationis eius visionem*. Perez IV/III, S.

Perez selbst hält die Inkarnation ohne Adams Sünde zwar für metaphysisch möglich, aber „moralisch“ für unmöglich.<sup>190</sup> Und das entspricht ja auch seiner Parteinahme für eine Prädestination *in actu secundo* im allgemeinen.

Wenn hingegen im Zusammenhang mit dem Zielaxiom die Inkarnation als solche für wichtiger gehalten wird als unser Heil (d.h. der Bezug auf unseren von Adam verursachten Sündenstand), dann ist hier nach Perez folgendes einzuwenden: Wenn das eigentliche Hauptziel in der *glorificatio Patris et Christi* liege, dann müßte Christus auch ohne die Sünde Adams gleichwohl *in carne passibile* gekommen sein. Denn das Leiden vergrößere seine Herrlichkeit. Daraus wäre aber abzuleiten, daß im Ziel immer schon bestimmte Bedingungen (*certain conditiones*)<sup>191</sup> enthalten sind, und das Zieldekret immer schon die Mittel einschließt, wie im Totaldekret.<sup>192</sup>

Dem Einwand des Scotus, daß wir uns dann über die Sünde Adams, ja auch über die übrigen eigenen und fremden Sünden als notwendige Bedingungen für die Inkarnation freuen müßten,<sup>193</sup> hält Perez entgegen, daß wir die Pläne Gottes nie so überschauen, daß wir eine solche Freude empfinden dürften. Und wenn der Sohn Bathsebas und Davids als Strafe für deren Ehebruch stirbt und durch diesen Tod vor späterer Todsünde und Verdammung bewahrt wird, dann ist das dennoch kein Grund, sich über den Ehebruch zu freuen.<sup>194</sup>

Daß die Inkarnation durch ihre Abhängigkeit von der Sünde zu einem bloßen *bonum occasionatum* wird, empfindet Perez nicht als Problem, da es sich nur um ein *bonum per accidens occasionatum* handelt—im Gegensatz zur Reue, die *ex natura sua* durch die Sünde bedingt ist.<sup>195</sup> Und nach Pallavicino gehört es gerade zur Vollkommenheit der Inkarnation, ein *bonum occasionatum* zu sein: Hier zeigt sich nämlich die Vollkommenheit der göttlichen *misericordia*, sich unserer Sünden zu erbarmen. Da überdies die *causa finalis* unserer Erlösung wieder die *gloria Christi* ist, bleibt die Inkarnation gleichwohl eine Art Selbstzweck.<sup>196</sup>

Das Wort der Heiligen Schrift, daß Gott alles *in Christus* vorherbestimmt habe, hält er für eine Vorherbestimmung im Sinne eines *decretum conditionatum*; so, wie man einen prächtigen Empfang vorbereitet, für den Fall, daß der

413a. Malebranche weist darauf hin, daß die Ehe ihr Vorbild im Verhältnis von Christus und Kirche habe. Nun habe es aber auch schon vor dem Sündenfall eine Ehe gegeben, die mithin auf die Inkarnation vorausverweise. Malebranche Bd. V (1976) S. 173f.

<sup>190</sup> Perez II/III, S. 414b.

<sup>191</sup> Wie z.B. die auch Freiheit Christi, nicht sterben zu wollen (was weder eine Sünde noch Ungehorsam gewesen wäre).

<sup>192</sup> Perez II/III, S. 412a.

<sup>193</sup> Das war für Pallavicino ein Grund, doch eine Form von absoluter Prädestination Christi anzunehmen.

<sup>194</sup> *Et quis, rogo, scire potest, utrum filius David et Betsabae esset damnandus, si non fuisset mortuus in poenam peccati parentum, sed diutius vixisset?* Perez II/III, S. 412a.

<sup>195</sup> Perez II/III, S. 412a.

<sup>196</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 460-463.

König kommt,<sup>197</sup> und so, wie man eine Medizin bei drohender Krankheit vorbereitet, so auch die Inkarnation aufgrund des *periculum peccati*.<sup>198</sup>

Darüber hinaus läßt sich nach Perez die absolute Prädestination Christi nicht aus dem Zielaxiom folgern, denn das Unterbleiben der Inkarnation ist auch mit Zielaxiom denkbar: dann nämlich, wenn das Ziel gerade als *nolitio*, und zwar als *nolitio Incarnationis separate a redemptione hominum* definiert wird.<sup>199</sup>

Außerdem wäre es auch möglich, das Ziel noch abstrakter zu fassen, nicht nur unter Absehung von Adams Sünde, sondern auch von der *humanitas glorificata Christi*: Ziel Gottes ist einfach er selbst als derjenige, der sich über den jeweiligen Ausgang der Dinge freut.<sup>200</sup> Das Zielaxiom verpflichtet also nicht auf die absolute Prädestination.

Die Lösung *via* absolute Prädestination Christi und Zielaxiom kommt also für Perez nicht in Frage; sie widerspräche ja auch seinen sonstigen Auffassungen von einer Vorherbestimmung *in actu secundo*.

(b) Die infralapsarische Prädestination Christi setzt bereits andere Dekrete, wie die Zulassung der Sünde Adams, voraus. Geht man davon aus, daß in der Reihenfolge der (dem Zielaxiom entsprechenden) *praeelectio* Christus vor den Engeln und diese vor den Menschen rangieren,<sup>201</sup> dann wird durch die andere Ordnung des Infralapsarismus (anfangend bei Adam) das Zielaxiom außer Kraft gesetzt.

Bei Vazquez<sup>202</sup> folgen dementsprechend 4 Stufen aufeinander:

1. *Deus permittit peccatum Adami.*
2. *Deus vidit per scientiam visionis (!) illud ut absolute commissum et in totum genus humanum propagatum.*
3. Er will ein *remedium peccati*.
4. Er will die Inkarnation *in remedium*, und zwar als *finis motivum sine quo non*.

Bei Vazquez ist der Konditional *Wenn Adam nicht sündigt, dann findet die Inkarnation nicht statt* fundiert durch einen anderen Konditional, der die Verbindung zwischen Inkarnation und *remedium peccati* zum Inhalt hat.<sup>203</sup>

<sup>197</sup> Perez II/III S. 412b.

<sup>198</sup> Perez II/III, S. 413a. Cyrill meinte, Gott sei ein guter Architekt, der ein *firmissimum fundamentum* präpariert—für alle Fälle. Bestimmte Annahmen Irenäus' implizieren, daß Christus, die Tyrannen inspirierend durch seine Verdienste, auch das Unrecht an den Gerechten hätte verhindern können, die Inkarnation also sich selbst hätte überflüssig machen können. Ebenda.

<sup>199</sup> Perez II/III, S. 412a/b.

<sup>200</sup> [...] *Deum habere seipsum pro fine, non utcumque, sed ut gaudentem de exitu rerum; qui finis principalior est quam humanitas glorificata Christi*; Perez II/III, S. 412a/b.

<sup>201</sup> S. Mauro (1687) I, S. 215a.

<sup>202</sup> Vazquez, *In III<sup>m</sup> partem*, d. 11, c. 6; nach S. Mauro (1687) S. 215b. Eine interessantes, aber ausgesprochen kompliziertes Modell findet sich bei Fabri (1669) S. 55-60. Das kann hier nicht referiert werden.

Auch im folgenden Modell Cajetans steht die die Inkarnation (ähnlich wie auch bei Thomas)<sup>204</sup> erst am Schluß:

1. Gott dekretiert den *ordo naturae*, einschließlich seiner physischen (*monstra*) und moralischen (*peccata*) Defekte, sowie dessen tatsächliche Hervorbringung, die er in der *scientia visionis* als verwirklicht sieht.
2. Gott dekretiert entsprechend den *ordo gratiae adoptionis* und hat eine *scientia visionis* davon.
3. Gott dekretiert die hypostatische Union.<sup>205</sup>

Im Gegensatz dazu beginnt das fünfstufige Modell des Scotus zwar nicht unmittelbar mit der Inkarnation;<sup>206</sup> diese geht jedoch der Sünde Adams voran; am Ende steht nicht die Inkarnation, sondern das Leiden:

1. *Deus intelligit seipsum sub ratione summi boni.*
2. *Deus intelligit omnes alias creaturas.*
3. *Praedestinat quosdam ad gloriam et gratiam; circa alios se habet praecisivae.*
  - a) *Praedestinat Christum ut venturum in carne abstrahendo a passibili et impassibili.*
  - b) *Praedestinat electos in Christo.*
4. *Praevideit electos casuros in Adamo.*
5. *Decrevit remedium per passionem Christi.*<sup>207</sup>

Ganz am Anfang steht die Inkarnation im dreistufigen Modell des Suarez,<sup>208</sup> der das Zielaxiom voll übernimmt:

1. Gott dekretiert die Inkarnation.
2. Er sieht in der *scientia media*, daß Adam unter den gegebenen Umständen sündigt, wenn er es zuläßt, und daß die Inkarnation das beste Heilmittel dafür ist.
3. Er dekretiert die Inkarnation *in remedium peccati* und als eine Inkarnation *in carne passibili*.

<sup>203</sup> [...] *sic enim cum sit connexio inter obiecta, scilicet inter incarnationem et remedium peccati.* Vazquez (1631, I) S. 262b.

<sup>204</sup> Perez II/III, S. 412b.

<sup>205</sup> Nach S. Mauro (1687) I, S. 215b. Molina kritisiert Cajetan, weil ja durch die Gnadenordnung die natürlichen Sünden verhindert werden könnten, wenn sie vorausginge. Tatsächlich sei die Sünde Adams Folge des Gnadenentzuges (des Fehlens der *iustitia originalis*) innerhalb der tatsächlichen möglichen Welt. *De Praedestinatione*, ed. Stegmüller (1935) S. 307f.

<sup>206</sup> Anders referiert Vazquez Scotus; (1631, I) S. 395a.

<sup>207</sup> S. Mauro (1687) S. 215b.

<sup>208</sup> Dem folgt z.B. auch Malebranche: [...] *Christum causam esse finalem nostrae praedestinationis; [...] primo cadit in voluntatem operantis [sc. Dei]. [...] quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis; ... [prudens] non solum ex praescientia, sed etiam ex praevia intentione finis operatur.* Malebranche Bd. XVI (1974) S. 169f.

Hätte er in 2. eine andere *scientia media*, dann käme es also gleichwohl zur Inkarnation; lediglich das Leiden entfiel.<sup>209</sup>

Andere wieder nehmen eine absolute Prädestination Christi an, binden sie aber insofern an die Sünde, als der zur Verherrlichung der Inkarnation angemessenste *ordo rerum* wenigstens *per accidens* den Sündenfall enthält, und darum die Inkarnation zur Erlösung dienen soll.<sup>210</sup> Weil aber in diesem Fall der Sündenfall nicht um der Erlösung willen erlaubt wird, scheint Gott hier auf unzulässige Weise zur *causa peccati* zu werden.<sup>211</sup>

Perez führt noch eine andere Sonderlehre an, die entsprechend dem Gebetsgebrauch der Kirche, *incarnatio* und *adventum* voneinander unterscheidet. *Adventum* ist eine *incarnatio sine consanguinitate nobiscum, et sine descensu de coelis, et sine conversatione familiari nobiscum in terris*, also ohne die *substantia incarnationis*. So etwas wäre auch ohne Sündenfall denkbar.<sup>212</sup> Zur Erlösung von der Erbsünde wäre es nach Pallavicino allerdings nicht hinreichend.<sup>213</sup>

Perez selbst tendiert zwar ohnehin zu einem Totaldekret, wie wir sehen werden, aber eine virtuelle Abfolge diskutiert auch er. Dabei vertritt er trotz des bisher Gesagten eine bestimmte Art von Supralapsarismus. Sein Supralapsariertum ist aber hochgradig konditioniert und reflexiv:

Es enthält zunächst ein in einer Art *scientia media reflexa* formuliertes Dekret, bei Voraussicht der Sünde Adams in *scientia media directa* die Inkarnation zur Existenz zu bringen. Diese Bedingung ist aber nochmals einzuklammern, dahingehend, daß die Inkarnation, weil etwas so Großartiges nicht nur von der Sünde abhängig sein soll, auch aufgrund des bloßen *periculum peccati* statthaben soll. Das erste Dekret wird dadurch aber nicht überflüssig, weil so die Hinordnung auf die Erlösung von der Erbsünde möglich bleibt und unter dieser Bedingung, d.h. nach der *absoluten* Voraussicht der Sünde, notwendig als solche stattfindet. Außerdem verfügt Gott dabei prophylaktisch auch das richtige „*timing*“: Die Inkarnation darf ja nicht *vor* dem Sündenfall erfolgen.

Dabei ist auch die Bedingung bereits mitreflektiert, daß Christus gekreuzigt wird, d.h. die Bosheit der Kreuzigenden ist in *scientia media directa*

<sup>209</sup> Suarez, *In III<sup>m</sup>*, disp. 5., nach S. Mauro (1687) I, S. 215b. Vgl. auch Aldrete (1662) II, S. 440f. *Si homo non peccasset, non venisset Christus in carne passibili. In primo signo rationis, in quo praedestinatus est Christus, non est praedestinatus passibilis, nec impassibilis, sed praedestinatum est mysterium quoad substantiam; de accidentibus autem et de modo nihil in illo signo statutum intelligimus.* So schon der junge Suarez, nach Stegmüller (1933) S. 21.

<sup>210</sup> *Ego propter excellentiam mysterii volo Incarnationem, et ut ea sit gloriosior et decenter existat, volo existere talem ordinem rerum; sed quia video per scientiam mediam ex hoc sequuturum peccatum, volo redemptionem.* So referiert Perez II/III, S. 414a.

<sup>211</sup> Perez II/III, S. 414a.

<sup>212</sup> Perez II/III, S. 413a.

<sup>213</sup> Pallavicino hält das überdies eher für einen liturgischen Unterschied; die Inkarnation sei jedenfalls der *terminus ad quem* auch des *adventus*. Pallavicino (Ass.) V, S. 458f.

vorhergesehen. Würde die *scientia media* hier anderes anzeigen, müßten andere Wege vorgesehen werden. Die Erlösung fände dann allein durch den *Gehorsam Christi* statt, mit dem er sich der Gefahr der Kreuzigung ausgesetzt hätte.<sup>214</sup>

Eine solche hypothetische Dekretierung der Inkarnation hält Pallavicino (selbst Infralapsarier) für unmöglich. Erstens weiß Gott schon immer, was die (von seinen Entscheidungen ja unabhängige) *scientia media* enthält, braucht also nicht hypothetisch zu planen; zweitens kann er nicht erstinstanzlich den Nutzen der Inkarnation wollen, ihn aber möglicherweise zweitinstanzlich ablehnen. Wollte er die Inkarnation aber absolut, dann auch die Sünde. Das trifft zwar nicht ganz präzise Perez' Modell, in dem die Inkarnation ja in jedem Fall stattfindet, auch ohne Sünde, scheint aber gleichwohl auf ihn gemünzt zu sein.<sup>215</sup> Richtig gesehen ist jedenfalls Perez' Position als hypothetischer Supralapsarier. Möglicherweise ist das genannte Modell auch bereits eine Modifikation, die auf Pallavicinos Kritik reagiert. Beide standen ja am Collegio Romano in freundschaftlichem Austausch.

### 3.2 Die Interdependenzen zwischen Zukunft und Vergangenheit, Leib und Seele: über den *ordo decretorum* zum *superessentialistischen conceptus completus*

Die inneren Abhängigkeiten, die diese Welt konstituieren und zusammenhalten, werden noch dichter, wenn man das zweite der obengenannten Probleme betrachtet:

Die Inkarnation hat eine Vorgeschichte, ohne die sie so nicht denkbar wäre: Vorausgesetzt ist durch die Geburt aus der Jungfrau Maria die menschliche Natur in ihrer ererbten Beschaffenheit und Abstammung von den Vätern ihres Stammbaumes. Nun ist die Ehre, daß Christus aus diesem Stamm hervorgeht, wiederum eine Gnade für diesen Stamm, ebenso wie die Gebete, durch die diese Ehre verdient wurde. Alle Gnade seit dem Sündenfall, auch die Adams, entstammt aber den Verdiensten Christi.<sup>216</sup> Die Verdienste Christi sind aber ihrerseits abhängig von ebendiesen Verdiensten der Vorväter, ohne die es die Inkarnation so nicht gegeben hätte.

<sup>214</sup> (Gott spricht zu sich:) *Ego volo Incarnationem existere in remedium peccati, si videro Adae peccatum: sed quia non omnino est decorum tanto mysterio, illud fieri solum ex peccati occasione, volo etiam Incarnationem existere, etiamsi non ponatur talis conditio; ita tamen ut maneat possibilis positio eius conditionis, et Christus habeat officium Redemptoris pro eventu peccati, si forte acciderit: si autem ego videam per scientiam mediam futuritionem peccati Adae, nolo tamen existere Incarnationem tempore antecedente peccatum Adae, sed sequente...;* Perez II/III, S. 413b. Für den Fall, daß sie ihn nicht gekreuzigt hätten, gilt: *salvati fuisset per voluntatem et oboedientiam Christi, qua se exposuit periculo crucifixionis;* Perez II/III, S. 414a.

<sup>215</sup> Mein Pallavicino-Exemplar enthält hier eine handschriftliche Marginalie: „P. Perez“. Vgl. hierzu Pallavicino (Ass.) V, S. 456–458.

<sup>216</sup> Der noch unschuldige Adam und die Engel besaßen die Gnade nicht aufgrund irgendwelcher Verdienste, sondern *ex sola liberalitate Dei* (so auch Thomas, Bonaventura und Vazquez); die gegenteilige Annahme impliziert eine absolute Prädestination Christi; vgl. S. Mauro (1687) III, S. 45a/b. Letzteres hatte z.B. Hurtado gefolgert; vgl. Borull (1661) S. 154bf.



Das ist ein Zirkel, bzw. eine unmögliche wechselseitige Vorgängigkeit (*mutua prioritas*).<sup>217</sup> Es handelte sich im übrigen von seiten der Väter um eine antizipierte Belohnung (der Verdienste Christi); das aber ist ebenso unmöglich, wie eine antizipierte Strafe für zukünftige Verbrechen.<sup>218</sup> Deshalb hatten auch Vazquez (und ihm folgend Alarcon) bestritten, daß die Verdienste Christi rückwirkend einen Effekt haben könnten.<sup>219</sup> Im Grunde geht es dabei um die alte Frage, ob das Verdienen selbst verdient werden kann, d.h., ob die Gnade als *principium meriti* ihrerseits noch einmal unter das Verdienst fallen kann.<sup>220</sup> Für die erste habituelle Gnade hatte diese Pelagianismus-verdächtige These nur Granado vertreten.<sup>221</sup> Weil aber keine *creatura pura* übernatürliche Güter *de condigno*<sup>222</sup> verdienen kann, können Maria und die Vorväter erst recht nicht die hypostatische Union verdienen; denn letztere ist (im Gegensatz z.B. zur *visio beatifica*) nicht nur eine akzidentelle Verbindung mit dem übernatürlichen Gut, sondern sogar eine substantielle<sup>223</sup> die *jedes* mögliche geschaffene Verdienst übersteigt.<sup>224</sup> Zwar kann die Kreatur sich das *summum bonum* verdienen, aber (da sie ja nicht selber Gott wird) nur *intentionaliter et inadaequate imagine sui*. Durch die hypostatische Union aber wird das höchste Gut sogar *realiter* präsent—und *universaliter*, d.h. für alle. Das kann keine Kreatur verdienen, auch kein bloß menschlicher Jesus, der daraufhin später mit der göttlichen Wesenheit verbunden würde.<sup>225</sup>

Was die Väter verdienten, war darum nicht die Inkarnation *quoad substantiam*,<sup>226</sup> sondern (im Sinne einer *congruitas dispositiva*) eine Beschleunigung hinsichtlich des Zeitpunktes, bzw. den Ort und die Abstammung aus

<sup>217</sup> Pallavicino (Ass.) V, S. 409f. und Mauro (1687) III, S. 80b.

<sup>218</sup> S. Mauro (1687) III, S. 79b.

<sup>219</sup> B. Aldrete (1662) II, S. 432a.

<sup>220</sup> [...] *principium meriti non cadit sub merito*; Esparza (1685), S. 245b; Mauro (1687) S. 79b; Pallavicino (Ass.) V, S. 420.

<sup>221</sup> Aldrete (1662) II, S. 441a.

<sup>222</sup> Bei einem „*meritum de condigno*“ liegt eine *aequalitas inter praemium et meritum* vor, bei einem „*meritum de congruo*“ *solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur, quod dantem decet*. Thomas II *Sent.* 27, 1, 3c.

<sup>223</sup> Mauro (1687) III, S. 79b.

<sup>224</sup> Esparza (1685) S. 246b.

<sup>225</sup> Das hatte Photinus behauptet; Esparza (1685) S. 245bf.; ebenso Cassian und einige Pelagianer; Mauro (1687) III, S. 78a. Daß prinzipiell die *humanitas Christi* und Marias einen zureichenden Grund (*moraliter melius*) für die Gnadenwahl enthielten, hatte Granado behauptet; Aldrete (1662) S. 434b. Dagegen wäre zu sagen: Verdienste haben kann nicht die *humanitas Christi* allein, da sie erst vermöge der göttlichen Person subsistiert: Wille, Intellekt und ihre Operationen setzen aber Subsistenz voraus, gemäß dem Axiom: *Actiones sunt suppositorum* (Mauro III, S. 78bf.). Allerdings könnte man dies *de potentia Dei absoluta* dennoch für möglich halten (wie Cajetan)—so wie ja die *humanitas Christi de condigno* die Dauerhaftigkeit (*perpetuitas*) der hypostatischen Union (Auferstehung und Himmelfahrt) durch Tod und Gebet am Kreuz verdient habe. Außerdem gelte: *natura producit propriam supposititalitatem*. Die *natura* ist das *principium quo actionum*; das *suppositum* das *principium quod*. Mauro (1687) III, S. 79a.

<sup>226</sup> Daß dies *de congruo* nicht absolut unmöglich ist (*ex liberalitate Dei*), meint Mauro (1687) III, S. 80a.

ihrem Geschlecht.<sup>227</sup> Daß die Väter sich die ewigen Seligkeit verdienen, dies aber Christus voraussetzt, heißt nicht, daß sie auch die Existenz Christi verdienen; denn auch ohne *Gott* gibt es kein Verdienst und keine Seligkeit; die Annahme, deshalb müsse man die Existenz Gottes verdienen, ist aber absurd.<sup>228</sup>

Daß die Gebete und Verdienste Christi in die Vergangenheit zurückwirken, ist für Pallavicino ein besonderes Privileg der *merita infinita*.<sup>229</sup> Endliche Verdienste hingegen imitieren *physische* Ursachen (bei denen die Wirkung immer zukünftig ist), denn hier spielt die Hoffnung, also die Zukunft eine große Rolle. Das braucht es bei Christus nicht.<sup>230</sup>

Alarcon hatte hingegen gemeint, auch im Falle Christi sei dies nicht möglich, da dann Zeitliches das Ewige (die ewigen Ratschlüsse Gottes) bewegen könnte; ein entsprechendes Gebet um das, was Gott sowieso schon beschlossen hat, wäre lächerlich.<sup>231</sup> Dagegen macht Aldrete mit Recht geltend, daß *jedes* Gebet von der Art sei, daß ein Zeitliches auf Ewiges einzuwirken sich bemüht.<sup>232</sup> Er hält sogar eine *spezielle* Applikation der Gebete Christi nicht nur für die Zukunft,<sup>233</sup> sondern auch für die Väter des Alten Testaments für möglich. Man müsse nur die einzelnen *signa/instantiae* im Beten Christi unterscheiden: Selbstverständlich betet Christus ganz anders z.B. für das Heil der *reprobati* als für das Heil der Väter. Im übrigen braucht ihn das Wissen um die bereits geschehene Wirkung nicht dabei zu hindern, wenn in diesem Wissen das Gebet bereits eingeschlossen ist.<sup>234</sup> Dieses Gebet kann auch als eine Art Danksagung und Ratifizierung früherer Gnadengaben an die Vorväter und Maria aufgefaßt werden, und zwar so, daß Gott dieses

<sup>227</sup> Esparza (1685) S. 246a/b. Es handelt sich also nicht um ein *meritum inductivum et causativum existentiae*. Daß dies eine bloße *dispositio moralis*, und kein *meritum* im eigentlichen Sinne sei, müsse auch bei den scholastisch ungeschulten Kirchenvätern mitgedacht werden; ebenda S. 247bf. Das meint auch Vazquez, und, zumindest für die tatsächliche Welt, S. Mauro (1687) III, S. 80a.

<sup>228</sup> Esparza (1685) S. 245b und S. 246b.

<sup>229</sup> *Privilegium fuit meritorum Christi extendi ad praeterita*. Pallavicino (Ass.) S. 422 und S. 424.

<sup>230</sup> Die Abfolge wäre also: *Spes allicit ad bene operandum* → *homo est bonus per meritum* → *homo est felix per meritum*. Pallavicino (Ass.) V, S. 424f.

<sup>231</sup> [...] *ridicula oratio, petere ut existat, quod iam exstitit*. Referiert bei Aldrete (1662) II, S. 432a.

<sup>232</sup> Ebenda.

<sup>233</sup> Im Gegensatz zu Suarez, der dadurch wohl den allgemeinen Heilswillen bedroht sah; Aldrete (1662) II, S. 432b. Nach Arriaga hat Christus sogar *gegen* die *reprobati* gebetet (worin ihm Alarcon und Herice folgen), weil er so intensiv für die *praedestinati* gebetet hat, daß die übrigen keine Chance mehr hatten; Aldrete (1662) S. 437a.

<sup>234</sup> *Et ut scientia existentiae alicuius rei non impediatur petitionem eiusdem existentiae, necesse est, ut illa scientia praesupponat illam petitionem*; Aldrete (1662) II, S. 433b.

Gebet immer schon bekannt war;<sup>235</sup> Gott ordnet ja diese Verflechtungen ohnehin von Ewigkeit her und ist unseren Gebeten in jedem Fall voraus.<sup>236</sup>

Das Problem der *mutua prioritas* ist hier so zu lösen, daß es sich um verschiedene Arten von Priorität und Kausalität handelt, also die Priorität nicht wirklich wechselseitig ist, sondern auf verschiedenen Ebenen liegt: Die *merita Christi* können als *causa meritoria* nur zur Wirkung kommen, wenn sie schon physisch (und nicht nur intentional) existieren; dadurch unterscheidet sich die *causa meritoria* (obwohl ebenfalls eine motivhaft wirkende Ursache) von der *causa finalis*.<sup>237</sup> Diese physische Präsenz kann im Wissen von der Inkarnation als absolut zukünftiger liegen,<sup>238</sup> oder in einer Präexistenz im göttlichen Dekret;<sup>239</sup> im letzteren Fall handelt es sich freilich eher um eine *causa efficiens* als um eine *causa meritoria*.<sup>240</sup>

Etwas anders scheint dies Pallavicino zu sehen, für den die Verdienste Christi die Ursache der Gnade Marias gerade im Sinne einer *causa finalis* sind: Die Verdienste haben nur eine *intentionale* Existenz im Verstand Gottes; sie sind der *finis*, um dessentwillen Maria begnadet wird.<sup>241</sup> Beides verhält sich also wie Ziel und Mittel, bei denen es sich ja auch um eine *mutua causalitas* (nicht aber um eine *mutua prioritas*)<sup>242</sup> handelt: Der Zweck verursacht die Mittel und umgekehrt. Das *esse intentionale* ist hier aber auch für Pallavicino im Gegensatz zum normalen *finis* eines, das nicht in der Auffassung (*apprehensio*), sondern in der Affirmation des Sachverhaltes besteht.<sup>243</sup>

<sup>235</sup> Ebenda S. 434a.

<sup>236</sup> Ebenda. Nach Suarez ordnet er nicht nur die Inkarnation schon vor der Präsenz des Sündenfalles an, sondern prädestiniert auch bereits die Menschen; Aldrete, ebenda S. 440b.

<sup>237</sup> [...] *causa meritoria et finalis conveniunt in hoc, quod sunt causae motivae, tamen differunt per hoc, quod diverso modo movent*. Mauro (1687) III S. 81b. Er präzisiert: *Causa finalis: effectus ponitur, ut finis sit. — Causa meritoria: effectus ponitur, non ut finis sit, sed quia meritorium est*; ebenda. Und entsprechend schreibt Aldrete: [...] *beneficium [...] datur, non quia existit gratiarum actio, sed ut existat, quod est proprium causae finalis*; Aldrete (1662) S. 434a—im Gegensatz zur *causa moralis et impetratoria* von Vazquez und Ruiz (ebenda).

<sup>238</sup> Aldrete (1652) I, S. 242a.

<sup>239</sup> Mauro (1687) III, S. 81a. Dabei ist das Dekret *physisch* früher als das Verdienst, das Verdienst aber *logisch* früher, insofern es durch seine bedingte Existenz das Dekret mitkonstituiert. [...] *merita solum logice prior natura, siquidem causant decretum per suam existentiam conditionatum*; der Akt folgt auf die Prädefinition erst vermittelt durch die *scientia media* und wahrt so seine Freiheit. Mauro (1687) III, S. 81b. (Das bezweifeln freilich die Vazquezianer.)

<sup>240</sup> Mauro (1687) III, S. 81a.

<sup>241</sup> [*Merita sunt*] *causa gratiae in Virgine secundum existentiam intentionalem quam habuerunt in mente Dei independenter a Beata Virgine*; Pallavicino (Ass.) V, S. 414.

<sup>242</sup> Zur Terminologie: Neben der *mutua causalitas* und *mutua prioritas* gibt es auch eine *mutua connexio* (= „dann, und nur dann, wenn“). Sie besteht nach Mauro z.B. zwischen der Erhellung der Erde und der Existenz der Sonne; nicht aber zwischen Christus und der Gnade. Mauro (1687) III, S. 9b und S. 14b.

<sup>243</sup> Nicht: *secundum esse intentionale quod habet in sui apprehensione*, sondern *quod habet in sui affirmatione*; Pallavicino (Ass.) V, S. 414.

Daß diese Abhängigkeiten also auf verschiedenen logischen Ebenen liegen, ermöglicht es, daß die Vorväter zwar nicht die Inkarnation als solche verdienen, wohl aber Umstände wie Ort und Zeit durch ihre Verdienste mitbestimmen.

Darin liegt nun, daß man die *substantia incarnationis* von diesen Umständen trennen kann, ähnlich, wie man die *productio rei* von ihrer *ubicatio* trennen kann.<sup>244</sup> Das ist aber nicht unproblematisch, weil zu diesen Umständen auch die Abstammung aus dem verdientvollen Geschlecht der Vorväter gehört,<sup>245</sup> und damit die ganz Leiblichkeit Jesu. Man müßte also annehmen, daß Christus ohne seinen Leib den Vätern die Möglichkeit verdient hätte, ihrerseits diese Umstände zu verdienen; bzw. Christus hätte sich seinen Leib auf diese Weise verdient. (Christus ist der einzige „Pelagianer“: er verdient sich die Voraussetzungen des Verdienens.)<sup>246</sup> Die Frage ist dabei natürlich, ob es möglich ist, daß die Seele ohne Leib Verdienste haben kann—was ausgeschlossen scheint.<sup>247</sup>

Dennoch haben einige diese Auffassung vertreten, denn nach dem oben Gesagten ist es ja unbestreitbar, daß die Gnade und die entsprechenden guten Werke bereits einen Einfluß auf die Zeugungsfolge haben, die zu Christus führt. Aus der Perspektive Gottes betrachtet, müßte Gott also in einer ersten Instanz die Existenz Christi unter Abstraktion von der Zeugungsfolge dekretieren und zugleich darin die Verdiensthafteigkeit Christi vorhersehen, deren Früchte dann für die Zeugungsfolge ohne *mutua prioritas* einsetzbar wären.<sup>248</sup>

Das ist nun auch die Auffassung von Perez. Daß die Zeugungsfolge bereits eine Wirkung der Verdienste der Väter und damit Christi ist, steht für ihn fest.<sup>249</sup> Die Probleme löst auch er mit Hilfe der Trennung von Leib und Seele: Die Seele verdient und wählt sich gleichsam platonisch einen Körper bzw. die optimale Zeugungsfolge, die zu ihm führt. Dies soll allerdings nicht eine zeitliche Priorität darstellen, sondern nur eine *prioritas secundum rationem*.<sup>250</sup>

<sup>244</sup> Esparza (1685) S. 248bf.

<sup>245</sup> So betont z.B. auch Vazquez, daß Abraham und Isaak die Abstammung des Messias aus ihrem Geschlecht *de congruo* verdienen (nach Gen. 12 und Gal. 3); vgl. Mauro (1687) III, S. 80a.

<sup>246</sup> Für ihn gilt also: *principium meriti cadit sub meritum*. Aldrete (1662) II, S. 443.

<sup>247</sup> [...] *dicunt, Verbum pro signo priori assumpsisse animam, quam corpus, et pro eo signo meruisse gratiam Virgini, et SS. Patribus, per quam ab ipsis corporaliter generetur*. Pallavicino (Ass.) V, S. 411f.

<sup>248</sup> Pallavicino referiert: *Christum fuisse volitum a Deo pro aliquo instanti suae independenter ab ordine ad totam generationem et vitam tempore antecedentem, et pro eo instanti meruisse gratiam progenitoribus sine aliqua mutua prioritate naturae*. Pallavicino (Ass.) V, S. 410.

<sup>249</sup> [...] *nativitatem tamen ex Beatissima Virgine ex David et Abraham cecidisse sub aliquod meritum de congruo aut dispositionem et etiam tempus Incarnationis, verissimum est*; Perez IV/III S. 414b.

<sup>250</sup> *Primo omnium praevidit Deus animam Christi existentem et unitam hypostaticae et operatione independenter a definito tempore et loco et a parente, et ab hoc corpore determinate Christi. Itaque anima potuit eligere sibi corpus, matrem et parentes matris et tempus atque locum*.

Wie wir ja schon im Zusammenhang mit der Prädefinition gesehen haben, ist es möglich, daß die Voraussicht der guten Handlungen Peters in der *scientia media* durch seine Abstammung von guten Eltern prämiert wird.<sup>251</sup> In jedem Fall wäre aber die Existenz Petri unabwendbar. Nur der Weg/die Ursachen stehen noch nicht fest, ähnlich wie wenn meine Heilung von einer Krankheit durch Gott beschlossen ist, er sich aber noch nicht festgelegt hat, durch welches Medikament im Besonderen (*medicamentum in individuo*) er dies geschehen lassen will, sondern nur im Allgemeinen (*in specie/genere*) und als nicht-indifferent gegenüber der Existenz irgendeines Medikaments<sup>252</sup> So findet der Effekt gemäß der Intention statt, aber ohne Festlegung auf die Ursache; der Effekt ist hier wie bei der *scientia media* indifferent gegen seine Ursache.<sup>253</sup>

Diese Auffassung einer Absehung von der Generationenfolge setzt natürlich den Kreatianismus voraus: Die Seele stammt von Gott, der Körper von den Eltern.<sup>254</sup>

Aldrete, der die These von der spekulativen Präexistenz ebenfalls vertritt,<sup>255</sup> überträgt diese von Christus auch auf alle übrigen Menschen: Es gab (im Zusammenhang mit der Ausnahmestellung Marias) eine Kontroverse zwischen F. Salazar SJ und dem Kardinal Lugo darüber, ob es einige Menschen gibt, die nur aufgrund der Verdienste Christi existieren. Dies würde nämlich bedeuten, daß einige von der Sünde in Adam ausgenommen wären (wie Maria), weil ihre Existenz unabhängig vom Sündenfall und nach diesem dekretiert wurde. Dies ist die Auffassung Lugos. Sie scheint einzuleuchten, wenn man bedenkt, daß einige Menschen nur aufgrund der (von den Verdiensten Christi abhängigen) Gebete der Vorväter geboren wurden, wie dies z.B. bei Jakob der Fall war.<sup>256</sup> Ebenso wurde nach J. Chrysostomos die Existenz des ungeliebten Esau nur aufgrund der Verdienste seiner Nachkommen zugelassen.<sup>257</sup>

Dagegen behauptet nun Salazar, daß die Existenz aller Menschen (mit Ausnahme Marias) schon feststeht, aber nicht ihre Abstammung und d.h.: ihr Körper. Wie bei Christus dekretiert Gott aber zunächst die feststehende Zahl der Seelen und läßt die Beschaffenheit des Körpers unbestimmt; die Seelen werden nur auf einen allgemeinen Körperpool bezogen. Mit welchem Körper

*Nulla ergo est difficultas in eo, quod Christus meruerit suam nativitatem esse ex Virgine et gratias, quibus illa et sancti Patres ad illam se disposuerunt. Non est autem existimandum aliquo tempore animam Christi fuisse separatam a corpore ante conceptionem ex Virgine; sed tamen, quod secundum rationem possit intelligi operans prius et merens, quam uniatu huic corpori, et concipiatur ex Maria Virgine, nullum est absurdum.* Perez II/III, S. 414b.

<sup>251</sup> Perez I, S. 361a; s.o.

<sup>252</sup> Perez I, S. 361f.

<sup>253</sup> *Effectus vi intentionis, sine determatione causae;* Perez I, S. 361.

<sup>254</sup> Aldrete (1662) II, S. 449a.

<sup>255</sup> *Potest igitur hic modo Christus indirecte mereri ut haec foemina esset ipsius mater, nec non optimum temperamentum sui corporis.* Aldrete (1662) II, S. 449a.

<sup>256</sup> [...] *aliquos ex Christi meritis habuisse existentiam: quoniam parentum orationes fuerunt causa talis existentiae;* Aldrete (1652) I, S. 242b. Salazar (1622) S. 159b.

<sup>257</sup> Ebenda S. 242bf.

aus diesem Pool sich die Seele dann zu einem *bestimmten* Menschen (hic *homo*) verbindet, hängt vom Sündenfall Adams, von der darauf folgenden Inkarnation und den durch letztere verursachten Gebeten ab.<sup>258</sup> Die *series* der Zeugungen bleibt dabei völlig unbestimmt, obwohl bereits festliegt, daß wir Söhne Adams sein werden.<sup>259</sup> Die Gebete der Väter (und darin die Verdienste Christi) wirken dabei an der Prädestination insofern mit, als die Körperlichkeit (z.B. auch über die Ernährung) zu den biologischen Dispositionen und Determinanten gehört, die den Menschen zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Vorschriften befähigen.<sup>260</sup> Insofern hat Christus übrigens auch die *electio* der Prädestinierten verdient, nicht nur den *modus* der schon feststehenden *electio*.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Auch auf das Vorherwissen des Sündenfalles folgt allerdings noch keine Festlegung, da dieselbe Erbsünde verschieden weitergegeben werden kann. Salazar (1622) S. 160b. [...] *si non essent Christi merita, non nasceretur ex his, sed ex aliis*. Aldrete (1652) I, S. 242b; [...] *solum intelligebantur futuri quoad animas determinate, et indeterminate quoad corpora; cum igitur hic homo includat determinate haec animam, et hoc corpus, et ante peccatum Adae non fuerint determinata corpora, datur locus ut unus homo impetret suis orationibus existentiam alterius, quia impetrare ut haec anima existat potius cum hoc corpore quam cum illo, est impetrare, ut existat hic homo alias non existiturus*. Ebenda S. 243b (Hervorhebung von mir). [...] *ut certum putandum est, haec numero corpora non fuisse praefinita in individuo et determinate ante praevium Adae peccatum, sed haec vel illa vage sumpta*. Ebenda S. 244b. Aldrete macht aber auch (wie Lugo) teilweise die Existenz von den *merita Christi* abhängig: *Fatemur attamen corpora non praeintelligendi per praefinitionem absolute determinata antequam culpa Adae praevideatur in se, licet animae ante Adami lapsum fuerint praefinitae omnino absolute, et inter animos rationales reperiuntur nonnulli qui nullo modo existerent si non essent merita Christi passibilis*; ebenda S. 243b. Eine ähnliche Überlegung findet sich bei Pallavicino in bezug auf die Inkarnation selbst: „Wenn Adam nicht gesündigt hätte, hätte die Inkarnation nicht stattgefunden“ ist ähnlich zu verstehen, wie „Wenn dein Vater nicht gewesen wäre, wärest du nicht geboren worden“. Im letzteren Fall hätte aber ein *anderer* Vater *mich* gezeugt—eine für Leibniz und Kripke undenkbare Behauptung, da dies meine Identität berührt. Pallavicino (Ass.) V, S. 467f.

<sup>259</sup> Die Adams-Sohnschaft ist ja in keinem Fall eine *relatio realis*, weil Adam dann schon tot ist. Salazar (1622) S. 160a. *Deum in hoc signo nullam generationem definisse, neque singularem, neque communem, neque vagam: sed tantum dico effectum per generationem producendum a Deo definitum fuisse*. [...] *Propterea enim diximus rerum existentias a Deo prius definiri, quam earum productiones*. [...] *sive enim per hanc sive per illam generationem, sive ab his, sive ab illis parentibus Petrus v. g. procrearetur, esset idem numero filius Adami*; Salazar (1622) S. 159bf. [...] *perseveraret eadem numero substantia et idem terminus, atque ideo recte potuit definiri sine tali serie*. Ebenda S. 160a/b. Kritisiert wird das von Arriaga: *non potest praevideri a Deo hic numero filius determinate existens, si non sunt eius parentes ut parentes decreti etiam determinate*. Arriaga (VI, 1649) S. 178a/b.

<sup>260</sup> [...] *diversimode operaretur illa anima in corpore illo*; dabei ist über den Einfluß der Gestirne auch der geschichtliche Zeitpunkt konstitutiv: *diversimode inclinari ad obiecta: quia humorum prava dispositio passiones excitat et naturales inclinationes a sideribus impressae plurimis sunt impedimento ad oboediendum divinis praeceptis*. Aldrete (1652) I, S. 243b. [...] *diversa fuissent corpora, nam valde diversa essent hominum alimenta, et saltem quam plurimi habentes filios non eisdem alerentur cibis*. Ebenda S. 243b.

<sup>261</sup> So aber einige *moderni* (Ruiz), die argumentierten, der Wille Christi sei mit moralischer Notwendigkeit identisch mit dem des Vaters, bewirke diesem gegenüber also nichts Neues; dagegen meint Aldrete, daß man gleichwohl (anders als Ruiz) sagen könne, Christus sei eben entsprechend inspiriert gewesen, eher für die tatsächlich Prädestinierten, als für andere zu beten. Aldrete (1662) II, S. 435b.

Aldrete übernimmt Salazars Ansatz, nimmt aber, im Gegensatz zu diesem, gerade darum auch eine absolute Prädestination Christi an:<sup>262</sup> Wie beim Menschen kann man ja auch die Existenz Christi absolut dekretieren, aber erst nachfolgend festlegen, ob ihm aus dem Körperpool ein leidensfähiger Körper zukommt, oder nicht.<sup>263</sup> Bei Christus und bei den Menschen besteht dann das gleiche Phänomen, daß zuerst ein Effekt (Existenz) da ist, der noch indifferent ist gegenüber seinen Ursachen, weil noch nicht feststeht aus welchen Ursachen (Eltern) er hervorgeht.<sup>264</sup>

Lugo nimmt dagegen, wie Salazar, keine absolute Prädestination Christi an. Das führt für ihn zu dem Problem, daß die Menschen, die nur aufgrund der Inkarnation und der Verdienste Christi existieren, von der Erbsünde ausgenommen sein müßten: Da ihre Existenz erst nach dem Sündenfall dekretiert wird, haben sie nicht in Adam gesündigt. *In statu possibili* können sie nicht gesündigt haben, andernfalls wären alle bloß denkbaren, von Gott als möglich erkannten Menschen sündig. Und umgekehrt: Hätte Adam nicht gesündigt, dann hätten sie als bloß mögliche die Gnade haben müssen. Gott gibt aber bloß gedachten Kreaturen keine Gnade.<sup>265</sup>

Dieses ganze Theorem einer verdienstfähigen Präexistenz der menschlichen Seele, das wohl auch eine gewisse Vorläuferschaft bei Origenes haben könnte,<sup>266</sup> ist natürlich nicht unwidersprochen geblieben:

Zwar wird das Problem, wie Maria und die Väter an der Erlösung mitwirken,<sup>267</sup> einigermaßen umgangen; andererseits aber erscheint es als anstößig, daß es die Verdienste Christi vor seiner Inkarnation soll geben können, und daß überdies die Erlösung einiger Menschen und der Sieg über den Teufel unabhängig vom Blut Christi und von seinem Kreuz stattgefunden haben soll. Unklar bleibt auch, wie die Seele Christi ohne Rücksicht auf ihre besondere Materie gedacht werden soll.<sup>268</sup>

<sup>262</sup> *Asserimusque finem universo orbi praefixum fuisse Christum ut Redemptorem*. Allerdings erst *post praevisa peccata*. Aldrete (1662) II, S. 441a.

<sup>263</sup> [...] *sunt veritates valde diversa non venturum Christum absolute, ac non venire in carne passibili, sed similiter non est idem non nasci hunc hominem absolute et non nasci ex his parentibus*; Aldrete (1652) I, S. 243a.

<sup>264</sup> [...] *praefinitas fuisse existentias hominum, quin praefinirentur causae, seu parentes illorum*; Aldrete (1652) I, S. 244b.

<sup>265</sup> [...] *qui solum intelligebantur pro tunc mere possibles non peccarunt in Adam: alioqui cuncti homines possibles vere peccassent in Adamo [...]. [...] creaturis mere possibilibus Deus non debuit conferre gratiam*. Aldrete (1652) I, S. 243a.

<sup>266</sup> Mauro (1687) III, S. 78a. Oder auch bei Platon, wo ebenfalls die präexistenten Seelen eine Wahl treffen. Wenn A. Faust sich dabei an Leibniz erinnert fühlt, hängt das unmittelbar mit der *scientia media* und einer Art *praedestinatio post praevisa merita* zusammen. Faust (1931) S. 52f.

<sup>267</sup> [...] *hinc sequitur Virginem et antiquos Patres nullum habuisse influxum in redemptionem generis humani*; Pallavicino (Ass.) V, S. 411f.

<sup>268</sup> *Ex hac enim sententia sequitur primo fuisse aliquod meritum Christi prius natura Incarnatione. Secundo multos obtinuisse gratiam habitualement independentem a Christi sanguine, adeoque Diabolum et peccatum fuisse victum independentem a cruce. Tertio animam Christi non*

Pallavicino möchte deshalb das Problem in das Vorherwissen Gottes zurückverlegen: Gott habe zunächst ein *disjunktives* Vorherwissen von den *merita* Christi, d.h. ein solches, das noch unabhängig ist von den Umständen, die nur disjunktiv darin enthalten sind.<sup>269</sup> Von diesem disjunktiven Vorherwissen werde Gott bewegt, diese gegen ihre Ursachen/Umstände noch indifferenten Verdienste nunmehr von diesen bestimmten Ursachen abhängig zu machen.<sup>270</sup> Von der *tatsächlichen* Existenz ist das göttliche Vorherwissen ja nicht abhängig bzw. von ihm nicht als ein Späteres verursacht. Es ist im Gegenteil vorgängig, oder, wenn von den Ursachen abstrahiert wird, zunächst konkomitant.<sup>271</sup>

Streicht man dann bei dieser Zurückverlegung der Abfolge in den göttlichen Verstand auch das Moment der Abfolge (was bei Pallavicino noch nicht geschieht), dann ist man beim Totaldekret über eine komplette mögliche Welt, die Natur *und* Übernatur enthält. Hier hängt dann tatsächlich alles wechselseitig voneinander ab (*mutua dependentia*). Zugleich müßte behauptet werden, daß alle diese Momente in der *notio completa* Christi enthalten sind. In Christus ist dann bereits alles vollständig individuiert.<sup>272</sup>

Ein Sonderproblem stellt bei der Abfolge der Dekrete auch die ebenfalls durch die Verdienste Christi gewonnene Bewahrung Marias vor der Erbsünde dar. Nimmt man eine Abfolge von Dekreten an, dann ist die Frage, wo dabei dieses Sonderdekret unterzubringen ist. Diese, damals dogmatisch noch gar nicht entschiedene mariologische Frage war sogar der eigentliche Ausgangspunkt für die im Anschluß an Salazar entwickelte Lehre Aldretes vom Körperpool.

Hier könnte man z.B. die Auffassung vertreten, daß bei einer absoluten Prädestination Christi, auch die Mutterschaft Mariens supralapsarisch festgelegt worden sei, und nur ihre Bewahrung vor der Erbsünde ein infralapsarisches Dekret ist.<sup>273</sup>

*fuisse productam modo connaturali, hoc est ad exigentiam materiae dispositae, et sic posterius natura ad operationes matris.* Pallavicino (Ass.) V, S. 412f.

<sup>269</sup> Entsprechend steht auch der Lohn noch nicht fest, denn dieser ist davon abhängig, mit welcher Gnade das Verdienst erzielt wurde. Pallavicino (Ass.) V, S. 412f. Verschiedene *scientiae visionis disiunctivae* nimmt Pallavicino auch an, um konditionale Prophezeiungen (Jonas) zu erklären. Ebenso für die Frage, wie man denn für Tote um Gnade beten könne (das *ne absorbeat eas tartarus* sei keineswegs auf das Purgatorium zu beziehen), wenn für sie als Tote ja schon alles entschieden sei. Pallavicino (Ass.) I, S. 141-144.

<sup>270</sup> [...] *movetur ad volendum, ut dependeant ab istis causis et non ab aliis*; Pallavicino (Ass.) V, S. 413f.

<sup>271</sup> [...] *affirmatio intuitiva Dei de aliquo existentia in tempore non est posterior natura ad illam existentiam, quippe quae cognitio non causatur ab obiecto sicut nostra, est tamen aliqua Dei affirmatio in signo concomitanti cum obiecto affirmato.* Pallavicino (Ass.) V, S. 415f.

<sup>272</sup> Esparza (1685) S. 247a/b (in einem Einwand, auf den Esparza antwortet: *conceditur totum*) und S. 248b. Vgl. auch Esparza (1660) S. 170 und S. 164f.

<sup>273</sup> Eine solche Lehre erwähnt (ablehnend) Aldrete (1652) I, S. 242a.



Im Gegensatz dazu hatte Salazar sogar die Dekretierung der *Existenz* Mariens für infralapsarisch erklärt. Ebendies sollte sie vor der Erbsünde bewahren: Da sie noch nicht vorgesehen war, konnte sie auch nicht in Adam gesündigt haben. Dieser Aufschub (*dilatio rationis*) macht sie zu einer *creatura nova* im Hinblick auf den Rest der Menschen.<sup>274</sup> Der Aufschub stammt überdies nicht aus den Verdiensten Christi (dessen Prädestination auch infralapsarisch gedacht wird), sondern ist umgekehrt die „Gelegenheit für zukünftige Gnaden“ (*occasio futurae gratiae*).<sup>275</sup>

Daß diese *dilatio* nicht Wirkung der Verdienste Christi ist, wirft ihm auch Lugo vor, übersieht dabei aber, daß Salazar dies *bewußt* nicht behaupten will. Wie sollte Gott auch Maria die Verdienste Christi zuwenden, wenn sie noch gar nicht zur Existenz vorgesehen ist? *In statu possibili* können keine Wohltaten vergeben werden.<sup>276</sup> Entsprechend ist auch das von der *dilatio* implizierte Verbleiben *in statu possibili* keine Wohltat zu nennen, braucht also die *merita* Christi nicht als Voraussetzung.<sup>277</sup> Bei Salazar ist also nur die Existenz und die Gnade Mariens aus den Verdiensten Christi abzuleiten, nicht aber der Existenzaufschub und die daraus folgende Bewahrung vor der Erbsünde.<sup>278</sup>

Freilich scheint dies dann aber doch gegen die Lehre der Kirchenväter zu verstoßen, die die Befreiung von der Erbsünde auf Christus allein zurückführen. Aldrete hält deshalb die Annahme einer supralapsarischen, absoluten Prädestination Christi und aller Menschen, einschließlich Mariens, für sinnvoller.<sup>279</sup>

Pallavicino hingegen hält ein Inkarnationsdekret *post peccatum Adae* mit der Ausnahmestellung Mariens als Immaculata von Anfang an für vereinbar. Diese Ausnahmestellung sei aber durch die Verdienste Christi bedingt; anders als bei physischen Ursachen könne nämlich der Effekt eines Verdienstes nicht indifferent sein gegenüber der Frage, aus *welcher causa meritoria* er stammt.<sup>280</sup>

<sup>274</sup> [...] *non potest utique Christus Matrem puram et immaculatam ex illis foeminis, quae ante ipsum futurum erant, sibi accipere, atque adeo novam, aliasque minime futuram sibi efformare debuit.* Salazar (1622) S. 166b. Dagegen Arriaga mit Hurtado: Arriaga (VI, 1649) S. 186a-188b.

<sup>275</sup> Aldrete (1652) I, S. 242b. Salazars Abfolge geht so: Gott dekretiert: 1. *Existentia eorumdem hominum, qui modo existunt, fuerunt vel erunt.* 2. *Adam caput physicum et morale.* 3. *Peccatum Adae et scientia visionis* (davon und von der Sünde der Nachkommen). 4. *Christus ut redemptor.* 5. *Eligit Mariam ut matrem*, und zwar nicht aus den unter 1. begriffenen Frauen, sondern als *nova creatura*. Ebenda. [...] *solum Deiparam post praevium Adae peccatum fuisse novam foeminam tam quoad animam quam quoad corpus.* Ebenda S. 243b.

<sup>276</sup> [...] *dilatio illa circa existentiam Deiparae in divinis decretis non induit rationem beneficii nisi intellecto iam decreto circa existentiam Virginis;* Aldrete (1652) I, S. 244a.

<sup>277</sup> [...] *manere in statu possibilitatis non potest habere rationem beneficii;* Aldrete (1652) I, S. 244a. [...] *quamvis non darentur Christi merita, virgo non peccaret, quia non existeret;* ebenda.

<sup>278</sup> Aldrete (1652) I, S. 244b.

<sup>279</sup> Aldrete (1652) I, S. 244b.

<sup>280</sup> Pallavicino (1628) S. 119. Diese frühe Äußerung Pallavicinos steht freilich im Gegensatz zu seiner oben referierten späteren Auffassung von einem disjunktiven Vorherwissen.

Sein Schüler S. Mauro will hier auch die Gottesmutterschaft auf die Verdienste Christi zurückführen, da sie bei Maria die Wurzel aller anderen Gnaden ist. Hier noch verschiedene Ebenen unterscheiden zu wollen, widerspräche auch der von ihm vertretenen Lehre vom Totaldekret.<sup>281</sup>

Auch Aldrete aber, als Gegner des Totaldekretes, vertritt eine Auffassung, die Maria in der Wurzel und von Anfang an über alle Geschöpfe stellt: Sie hat unsere Prädestination „vorausverdient“; sie ist vor jedem anderen Schöpfungsdekret und vor allen anderen erwählt worden, ja für ihren Ruhm ist die ganze Welt geschaffen worden. Christus ist das Haupt, Maria der Hals durch den die geistliche Nahrung der Gnade in den Leib der Kirche gelangt, wie der Apfel durch Eva in den Leib Adams.<sup>282</sup> Eine solche herausragende providentielle Stellung Mariens ist aber für Granado, Morawski<sup>283</sup> und andere gerade auch ein Motiv, die Lehre vom Totaldekret zu pflegen.<sup>284</sup> Nicht erst in einer späteren Instanz ist ihre Existenz und Unbeflecktheit dekretiert worden, sondern von Anfang an in einem Totaldekret. Da sich in diesem Natur und Übernatur beieinander finden, erfüllt Maria nun gewissermaßen auch die Funktion, die der höchst Engel in Bezug auf die beste aller natürlichen Welten hatte: Sie ist (abgesehen natürlich von der Inkarnation) der oberste Maßstab, die Obergrenze der Welt, denn *propter hanc totus mundus factus est*.<sup>285</sup>

So wird die Welt also nochmals enger zusammengeschlossen: Sie wird—durchaus im Gegensatz zu Hochscholastik<sup>286</sup>—konstituiert auch als *Weltgeschichte*, genauer: als *Heilsgeschichte*. In dieser zunehmend integralen

<sup>281</sup> [...] *cum enim physica maternitas sit fundamentum totius gratiae, quam Beata Virgo habuit, inconveniens est, ut Beata Virgo habuerit maternitatem physicam non ex meritis Christi*. Mauro (1687) III, S. 81b.

<sup>282</sup> B. V. M. *promeruit omnes effectus praedestinationis omnium nostrorum et ipsum praedestinationem; [...] quia Deipara fuit decreta cum suis meritis et electa in Dei matrem antequam creatura aliqua praedestineretur [...] immo et antequam existentia alterius purae creaturae decerneretur. [...] propter ipsam, seu gloriam ipsius, totus mundus factus est*; Aldrete (1662) S. 489b-490b. Die Fülle der Gnade verhindert nach Esparza nicht, daß die folgenden Akte verdienstvoll waren; Esparza (1685) S. 249a.

<sup>283</sup> J. Morawski SJ wendet sich gegen eine Prädestination Mariens nach dem Zielaxiom, sieht aber die krönende Stellung Mariens im Totaldekret genauso gewahrt. Morawski (1684) S. 8-10.

<sup>284</sup> Vgl. Knebel (1991/2) S. 17 f; erstmals so bei Granado, kritisiert von Salazar—der freilich selbst ein großer Marianer war.

<sup>285</sup> Aldrete (1662) II, S. 490b. Bei Morawski erscheint sie als *quarta persona in mundo* neben der Trinität; Morawski (1684) S. 8f. (Er gesteht ihr sogar eine zeitweise *visio beatifica* bei Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt zu; Ebenda S. 93-97.) Nach Esparza ist die von ihr verlangte Entscheidung auch existentieller als die der Engel, bei denen nicht einer für alle zu antworten hatte. Sie ist daher eher Adam zu vergleichen, von dem aber nicht gesagt wurde, er sei *gratia plena*, und der zwar denselben *finis ultimus* hatte, aber dessen *finis proximus* geringer war, weil er nur Menschen hervorbringen sollte. Adam hat auch nicht stellvertretend für Christus und Maria geantwortet; deren Wille ist nämlich auch nach Esparza vom Infekt der Erbsünde ausgenommen: [...] *neque voluntas Christi, neque voluntas Beatae Virginis praecontenta fuerit in voluntatae Adae quoad contractionem peccati originalis*. Esparza (1655, Imm.) S. 5-7.

<sup>286</sup> Vgl. Hübener (1985) S. 128.

Weltauffassung ist auch das Individuum in höherem Maße bestimmt durch die Heilsgeschichte: Bis in seine Leiblichkeit hinein ist es konstituiert durch und abhängig von den heilsgeschichtlichen Interaktionen, die in dieser Welt stattfinden. Ist dies bei Aldrete noch in abgestuften Dekreten zu denken, die Seele z.B. gegenüber ihrem Leib noch indifferent, so wird dies mit der Lehre vom Totaldekret (wie bei Leibniz)<sup>287</sup> ein integraler Zusammenhang: Raum und Zeit, die den Körper bestimmende Geschichte, werden konstitutiv für das, was ein Individuum ausmacht; sie gehören leibnizisch gesprochen, zu seiner *notio completa*, zu den Prädikaten, die es individuieren, es zu *diesem* Menschen (*hic homo*) machen. Die Umstände, die in der *scientia media* noch bloßes Mittel für das Vorherwissen Gottes waren, treten jetzt, als konstitutiv für seine Leiblichkeit, in das Individuum selbst ein. Dies wird sicher auch verstärkt durch die früher festgestellte Tendenz, die *tota hypothesis* auch für ein gesichertes Vorherwissen Gottes heranzuziehen. Das Einzelne wird also zunehmend durch das Ganze individuiert.<sup>288</sup>

Genau dies ist ja auch das Thema im Briefwechsel zwischen Arnauld und Leibniz: Gehören die Nachkommenschaft Adams, das Judentum und die Inkarnation<sup>289</sup> schon kraft einer *liaison intrinsique* zu Adams *notio completa*, oder kristallisiert sie sich erst aus einem Körperpool heraus? Leibniz' Antwort scheint klar zugunsten der *notio completa* zu gehen.<sup>290</sup> Die Seele enthält ihren Körper schon immer (in prästablierter Harmonie).<sup>291</sup> Das bedeutet aber umgekehrt, daß die Seele auch immer schon durch den Erbsünden-geschädigten Körper verdorben ist.<sup>292</sup> Diese enge Verbindung wird natürlich verstärkt durch Leibniz' Ablehnung des Kreatianismus, der ja eine notwendige (nicht hinreichende) Bedingung der Lehre vom Körperpool war.<sup>293</sup>

Andererseits unterscheidet Leibniz zwischen notwendigen, essentiellen Wahrheiten, die vom Verstande Gottes abhängen, und den kontingenten, die

<sup>287</sup> So z.B. GP VI, S. 147f. (*Theodizee* § 84), wo von Adams möglichen Nachkommenschaften die Rede ist.

<sup>288</sup> *Series rerum* bedeutet dann ja bei Leibniz: *ut nihil in ea sine altero decerni a sapienti possit*. Grua S. 460; [...] *ita inter se connexa, ut nullum sit ab aliorum consideratione absolutum*. Grua S. 467. Das Ganze ist dabei nicht deshalb so, weil Adams Begriff dies einschließt, sondern eher, weil in Adams Begriff bereits die Pläne Gottes enthalten sind. Das Ganze ist insofern vor dem Teil. GP II, S. 51; vgl. auch Sleigh (1990) S. 63.

<sup>289</sup> GP II, S. 29 (Arnauld).

<sup>290</sup> GP II, S. 42. Alle Menschen sind schon im Samen Adams enthalten; GP VI, S. 152f. (*Theodizee* § 91).

<sup>291</sup> *Dieu a créé d'abord l'ame de telle sorte que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changemens; et ce qui arrive à l'ame, lui naît de son propre fonds, sans qu'elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que les corps à l'ame*. GP II, S. 58.

<sup>292</sup> *Monadologie* § 82 und GP VI, S. 152f. und 352f. (*Theodizee* § 91 und § 397).

<sup>293</sup> Transkreation oder Traduktion nennt das Leibniz. Nur die Vernunft entspringt noch einem besonderen Erwählungsakt; ansonsten handelt es sich um eine Art innerweltlicher Präexistenz der Seele. Ebenda.

von seinen (möglichen) Willensdekreten abhängen.<sup>294</sup> Nicht nur dieser Unterschied ist aber Leibniz bekannt, sondern er spricht auch von Personen, die *sub ratione generalitatis* betrachtet werden. So betrachtet, gibt es unendlich viele Adams, die „disjunktiv möglich“ sind (*plusieurs Adams disjunctivement possibles*). Dies, wie auch der Hinweis auf *quelque ordre dans les pensées ou opérations que nous attribuons à Dieu*, läßt sich als Nachwirkung der oben erläuterten Diskussion verstehen.<sup>295</sup> Insofern sie auch bei Leibniz noch Spuren hinterlassen hat, dürfte F. Mondadori mit seiner Polemik gegen den von R. Sleigh behaupteten Superessentialismus recht haben.<sup>296</sup> Freilich wären diese Differenzierungen in den gegenläufigen Duktus der Argumentation Leibnizens gegen Arnauld zu integrieren.

#### 4 Das Totaldekret

Durch seine heilsgeschichtlichen Planungen verstärkt Gott also die räumliche und zeitliche Vernetzung der Welt und ihrer Individuen. Dieser *Deus deliberans* ist in gewisser Weise bereits der *Deus calculans* Leibnizens. Verlegt man das Dekret Gottes ans Ende dieser Planungen, dann ist Gott bereits jemand, der komplette mögliche Totaldekrete/Welten entwirft: *Si Deus calculat, fit mundus*. Daß Leibniz sich ausdrücklich für diese Lehre vom Totaldekret ausgesprochen hat, ist von daher nicht verwunderlich.<sup>297</sup> Er erhoffte sich davon unter anderem auch die Erledigung vieler gnadentheologischer Fragen, des Streites um Supra- und Infralapsarismus und dergleichen.<sup>298</sup>

Daß das Totaldekret und die möglichen Welten nicht mit der Lehre der Thomisten übereinkommen, rührt daher, daß diese jeden entsprechenden konditionalen Zusammenhang erst eine Geltung zuerkannt haben, wenn er durch ein Dekret Gottes allererst hergestellt wird. Dekrete der letzteren Art

<sup>294</sup> Auch letztere sind aber (gegen die Cartesianer) schon vor Gottes Dekreten selbst möglich. GP II, S. 51.

<sup>295</sup> GP II, S. 54f.

<sup>296</sup> Sleigh (1990), z.B. S. 51; Mondadori (1993).

<sup>297</sup> *Cum quaeritur an electio, et quatenus sit gratuita, sentio Deum non quidem ad praevisas bonas qualitates, aut minorem resistantiam, vel simile aliquid futurum absolutum, vel conditionale se adstringere, nec disputandum esse de ordine decretorum, utrum salutis an fidei vivae dandae decretum prius sit in intentione Dei, sed Deum ex infinitis mundis possibilibus optimum elegisse, omnibus ingredientibus spectatis. Itaque revera non nisi unicum Dei decretum erit de existentia talis rerum seriei, et cum mala quaedam optimam seriem ingerediantur, hinc admitti.* GP II, S. 358f. Er spricht auch vom *decret total* oder von der *suite totale*, *car tout est lié dans chaque suite*. GP VI, S. 147f. (*Theodizee* § 84). [...] *cette volonté comprend virtuellement les autres volontés, touchant ce qui entre dans cet univers, et parmi les autres aussi celle de créer un tel Adam, lequel se rapport à la suite de sa posterité, laquelle Dieu a aussi choisie telle.* GP II, S. 19. *Hinc etiam certo sensu dici potest, omnia decreta Dei simultanea esse, in signo rationis quoque, seu ordine naturae; et ita inter se connexa, ut nullum sit ab aliorum consideratione absolutum; et tali sensu cessat lis de ordine decretorum [...] ubi scilicet de tota serie decernitur.* Grua S. 467; vgl. auch Grua S. 482. Vgl. auch die Stellen im Prädestinationskapitel.

<sup>298</sup> Vgl. z.B. das *Unvorgreifliche Bedencken*, ed. Hübener (1990) S. 155 und S. 141.

wären vielleicht noch in Einheit mit einem Totaldekret denkbar, aber bloß mögliche Welten kann es darum für Thomisten wohl nicht geben.<sup>299</sup>

Die Lehre vom Totaldekret steht dabei aber auch im expliziten Gegensatz zum skotistischen Zielaxiom. Dieses setzt ja die Unterscheidung von Ziel und Mittel voraus, und damit auch eine Abfolge der *instantiae* von Ziel und Mittel (*omne ordinate volens prius vult finem quam media*).

Gegen diese von Suarez favorisierte Unterscheidung hatte sich schon Molina ausgesprochen.<sup>300</sup> Molina sieht die Komplexität in den Abhängigkeiten der verschiedenen *ordines*, die ein solches Gewebe bilden, daß ein Früher oder Später nicht mehr zu unterscheiden sei; außerdem würden nicht nur die partikulären Ziele niemals unabhängig voneinander gewählt, sondern auch das jeweilige Ziel nie unabhängig von den Mitteln.<sup>301</sup>

Das Problem der Abfolgemomente stellte sich ja schon für die Prädefinition menschlicher Akte, die, wie wir gesehen haben, bei Suarez und anderen *in actu primo* gedacht werden. Sie setzt daher suarezianisch eine „Serie“ von Ursachen und göttlichen Akten voraus, die dem freien Akt vorausgehen (*praedefinitio actuum liberorum antecedens in serie causarum recta*), statt ihn mit allen seinen Ursachen und Momenten per *scientia media* vorauszusetzen und erst in *actu secundo* zu prädefinieren. Auch die suarezianische Serialität göttlicher Akte steht also im Gegensatz zu Molina, der so gesehen schon das Totaldekret befürwortete.<sup>302</sup> Zunächst aber setzte sich Suarez durch. Perez, der ja auch eine Prädefinition *in actu secundo* annimmt,<sup>303</sup> war wohl einer der ersten, der die

<sup>299</sup> Zwar lassen sich auch bedingungsweise göttliche Dekrete in jeder möglichen Welt annehmen (wie bei Leibniz ja auch), aber es ist die Frage, ob dies nicht bereits die *scientia media reflexa* voraussetzt; diese wird von den Thomisten ja genauso abgelehnt, denn als Wissen bloß konditionaler Zusammenhänge müßte sie ihrerseits auf göttlichen Dekreten beruhen—*et sic in infinitum*.

<sup>300</sup> Knebel vermutet sogar, Molina habe die *scientia media* gerade dazu erdacht, die Abfolgemomente überflüssig zu machen. Knebel (1991/2) S. 18f. Vgl. hierzu auch Reinhardt (1965) S. 212f., und Knebel (1991/1) S. 268. Ähnlich betont Leibniz, es sei ein Ausdruck von Weisheit, auch die Mittel zu Zwecken zu machen. GP VI, S. 241 (*Theodizee* § 208).

<sup>301</sup> [...] *non solum praexistente cognitione finium volibilium sed et mediorum omnium, habitudinumque non solum mediorum ad fines sed et finium ad invicem, pensatis omnibus simul unico actu suae voluntatis statuit creare*. Molina, *De Praedestinatione*, ed. Stegmüller (1935) II, S. 304. [...] *simul unico simplicissimo actu libero* (darin ist übrigens auch die *natura humana Christi* eingeschlossen) [...] *ordinans simul gloriam et merita totius generis humani in honorem Christi sui capitis*. Ebenda S. 305. *In tribus eventibus reiicio instantia in quibus unum sit volitum aut cognitum absolute futurum ante aliud. Primus est, quando ordines aliqui sunt ita complicati, ut, quod determinate quaedam sint futura in uno ordine, mutuo pendens sit ex iis quae in alio aut aliis ordinibus sunt futura [...]. Secundus, quando fines aliqui voliti sunt unus dependenter ab alio, at non sine alio [...]. Tertius est, quando finis neque volitus, neque proinde cognitus est absolute futurus, nisi dependenter a mediis*. Molina, zitiert nach Knebel (1991/1), S. 289.

<sup>302</sup> Entsprechend schmilzt Perez diese Serie auf eine integrale Linie der göttliche Ewigkeit zusammen (*una aeternitatis linea*; s.u.).

<sup>303</sup> [...] *mea sententia, quae non admittit praedefinitiones actuum liberorum antecedentes in serie causarum recta*; Perez II/III, S. 414a; [...] *non praecedat nostros actus liberos in serie causarum recta*; Perez I, S. 99a.

molinistische Lehre vom Totaldekret in noch vorsichtiger Form wieder aufgriff und am Collegio Romano etablierte. Von dort gelangte sie durch Esparza<sup>304</sup> und Mauro, aber auch durch Perez unmittelbar an Leibniz.<sup>305</sup> Als typisch römische Option findet sie sich auch bei Estrix.<sup>306</sup> Der Hauptinitiator dieses Gedankens in Rom scheint jedoch Esparza gewesen zu sein, der nach eigenem Bekunden lange darum gerungen hat und geradezu eine „Konversion“ in dieser Frage erlebt hat.<sup>307</sup> Er begründet seine neue Haltung mit einer Demut, die mit Spekulationen über die Abfolge göttlicher Dekrete unvereinbar sei. Solche Spekulationen produzierten nur menschliche Projektionen.<sup>308</sup>

Die Herkunft des Totaldekretes von Molina<sup>309</sup> ist noch Mauro durchaus bewußt.<sup>310</sup> Er lehnt entsprechend die suarezianische Unterscheidung von *decreta per modum intentionis* und *decreta per modum executionis* ab.<sup>311</sup> Ziel und Mittel werden gleichzeitig und in Einem intendiert und dekretiert.<sup>312</sup> Das skotistische Zielaxiom gelte nur für unvollkommene Intellekte.<sup>313</sup> Zwar wird Christus der *primus praedestinatorum* genannt, und ebenso werden die Engel vor den Menschen prädestiniert, damit sie den Menschen auf dem Weg zur Seligkeit helfen können, aber dies geschieht nicht durch ein vorgängiges Dekret,

<sup>304</sup> *Caeterum apud me universaliori ratione excluditur multiplicitas virtualis intrinseca actuum Divinorum, quorum distinctioni et ordini tot a nonnullis inaedificantur machinae doctrinarum et divisionis signorum.* Esparza (1685) S. 80a. [...] *disponere Deum per unicum simplicissimum actum, non solum realiter, sed etiam virtualiter intrinsece indivisibilem.* Esparza (1685) S. 237a. *Certum nihilominus est, Deum res omnes alias et singulas, continuata serie mediorum et finium, non secus inter se ordinasse usque ad ultimum finem creatum perfectionis universi et beatitudinis electorum, atque ordinavit possibilitatem et passionem Christi ad remedium peccati.* Esparza (1685) S. 242a.

<sup>305</sup> Vgl. das Zitat oben. Auch Grua nennt hier in einem Atemzug Perez, Molina, Alvarez und Esparza. Grua (1953) S. 461. Die einzelnen Auffassungen zum Totaldekret müssen jedoch differenziert werden, wie wir sehen werden.

<sup>306</sup> *Quoniam enim uno mentis Divinae consilio, omnia complexo, iussa est existere haec tam late porrecta rerum universitas.* Estrix (1672) S. 13f.

<sup>307</sup> Er schildert die allgemeine Diskussion: [...] *in plerisque auctoribus modernis aviditatem multiplicandi sine fine actus liberos Divinos priores et posteriores inter se et nectendi series signorum naturae virtualiter in eisdem*, um dann zu bekennen: *Quod ego prae loquor, praeter morem, poenitentia tactus. Peccavi enim etiam ipse per plures lecturae annos, vacua et inani eiusmodi partitionum et signorum suggestionem, eaque et me et scholares meos implicui nonnihil cum iactura temporis et cum existimatione illegitima de modo operandi Divino.* Esparza (1685) S. 93a.

<sup>308</sup> Ebenda.

<sup>309</sup> Aldrete hingegen wendet sich gegen die supralapsarischen Konsequenzen des Totaldekretes und hält die Berufung auf Molina für illegitim. Vgl. hierzu den Anfang des nächsten Kapitels.

<sup>310</sup> Mauro (1687) I, S. 216a.

<sup>311</sup> Vgl. auch Esparza (1685) S. 80a: *Colligitur [...] non esse admittendos in Deo ordines intentionalis et executionis, distinctos inter se virtualiter intrinsece, saltem circa obiecta adaequate eadem. Quia voluntas Divina efficaciter inventiva alicuius obiecti est essentialiter inseparabilis a voluntate executiva eiusdem obiecti.*

<sup>312</sup> Mauro (1687) I, S. 216a/b. *Deus enim eodem decreto intendit finem, eligit media, et vult haec omnia exequi;* ebenda S. 216b.

<sup>313</sup> Ebenda S. 217a.

sondern zugleich. Nicht um *prioritas*, *primitas* der *praecessio* handelt es sich hier, sondern um Simultaneität. Das sei ja auch im Bereich physischer Ursachen möglich, wie man am Beispiel der Sonne sehen könne, die zugleich sei mit der Erleuchtung der Luft. Dasselbe gelte für das Verhältnis von *merita* und *gloria*, also im Verhältnis von *causa moralis* und *praemium*. Letzteres schließe die Freiheit der göttlichen Belohnung nicht aus, weil die Verdienste dabei *ex parte rei* vorausgesetzt sind und in der göttlichen Wahl des Totaldekretes, d.h. der jeweiligen möglichen Welt, bereits mitgewählt sind.<sup>314</sup>

Dies alles bedeutet, daß das göttliche Wollen aus den göttlichen Planungen herausgenommen ist: Das *hoc propter hoc* wird als eine mögliche Welt eingeklammert und als Ganzes zum Gegenstand des göttlichen Wollens. Dafür wird auch gerne ein Satz des Thomas von Aquin zitiert: *Vult ergo Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*.<sup>315</sup> Gott entscheidet sich nur einmal, alle anderen Dekrete sind als *futuritis conditionata* schon präpariert gewesen.<sup>316</sup> Gäbe es in der göttlichen Planung mehrere *principia libera*, so drohte das Chaos, weil so mehrere inkompossible Ziele zugleich verfolgt werden könnten.<sup>317</sup>

Diese Totalisierung des göttlichen Wollens hat auch wichtige Konsequenzen für die Theodizee, wie wir noch sehen werden. Es bedeutet zunächst aber implizit, daß, wenn man innerhalb der göttlichen Planungen etwas verändert, auch das Dekret insgesamt ein anderes wird.<sup>318</sup> Nicht nur ein Detail ändert sich dann, sondern man ist damit bereits in einer anderen möglichen Welt. Wenn also Adam nicht gesündigt hätte, dann wären nicht etwa, wie bei Aldrete, nur die Eltern und Körper einiger Menschen andere geworden, ohne daß ihre seelische Identität sich geändert hätte, sondern Gott hätte dann, analog zum geänderten Totaldekret, einen ganz anderen Menschen gewollt. Nach Esparza hätte z.B. Christus durch eine Ablehnung des Leidens das ganze Totaldekret ändern und vielleicht auch sein Existenz verhindern können.<sup>319</sup> Im Totaldekret

<sup>314</sup> Mauro (1687) I, S. 217bf. *Id est, Deus vult merita Christi esse causam infusionis gratiae, et remissionis passivae peccati; non tamen id vult volitione causata per merita*. Eine *scientia visionis* ist dafür nicht nötig. Esparza (1660) S. 129. Die *causalitas meritoria et finalis* ist eine rein innerweltliche Angelegenheit. Esparza (1660) S. 131. Dagegen Arriaga (VI, 1649) S. 172b.

<sup>315</sup> Mauro (1687) I, S. 217bf.; Thomas: *Summa Theologica* I, 19, 5c. Thomas scheint allerdings, sofern er infralapsarisch denkt, einen *ordo decretorum* anzunehmen; vgl. *Summa Theologica* II, 1, 3 ad 4.

<sup>316</sup> Esparza (1660) S. 143f. und S. 140.

<sup>317</sup> *Quare unum et idem principium liberum, praeditum diversis requisitis, non aequivalet, quoad punctum, duobus principiis liberis realiter inter se distinctis. Quia principia realiter distincta, sive iisdem, sive diversis praerequisitis praeventa, possunt oppositis finibus simul adhaerere, et oppositas electiones elicere pro eodem instanti; ac proinde oppositas unumquodque respectu sui futurationes conditionatas electorum fundare potest, utrolibet respectu alterius se habente per accidens*. Esparza (1660) S. 142f.

<sup>318</sup> *Sufficit enim possibile Deo fuisse decretum aliud diversum ab eo, quod nunc existit, similiter indivisibile*. Esparza (1685) S. 239a/b.

<sup>319</sup> Esparza (1660) S. 128f.

müssen also alle Entscheidungen faktisch feststehen. Auch eine disjunktive Ebene wie bei Pallavicino wäre demnach nicht mehr anzunehmen.

Für Arriaga hingegen führt so ein molinistisches Totaldekret zu der seiner Ansicht nach unhaltbaren Konsequenz, daß die Existenz Christi von der einer Fliege abhängig wäre. Da ja im Totaldekret alles miteinander zusammenhängt, gilt dies auch für die Fliege und Christus.<sup>320</sup> Das wird von Pallavicino ausdrücklich bestätigt: Für die Erschaffung einer Fliege braucht es—für den Zusammenhang des Ganzen—das ganze Wissen Gottes; dies auch deshalb, weil erst so Gottes Handeln wirklich frei ist: Wahre, umfassende Freiheit gibt es nicht ohne vollständiges Wissen.<sup>321</sup> Es könnte sich ja herausstellen, daß das, was Gott einzeln gefällt, zusammen gesehen nicht erfreulich ist, und darum von ihm eigentlich gar nicht gewollt wäre.<sup>322</sup>

Zwar spielt auch Perez noch Abfolgen von Dekreten durch, wie wir gesehen haben, aber dies geschieht wohl nicht zufällig in größter Kürze; seine Tendenz zum Totaldekret, wenn auch zunächst getrennt nach Natur und Übernatur, war es jedenfalls, die dann am Collegio Romano Schule gemacht hat. Wir hatten auch schon im Zusammenhang mit der *scientia media universalissima* gesehen, daß Perez im Zusammenhang mit dieser Wissensart auch ein *decretum indivisibile* für die ganze Welt und ihre *series bonorum* annimmt.<sup>323</sup>

Im engen Zusammenhang damit steht auch die bereits besprochene Ausweitung der *scientia media* auf die *tota/integra hypothesis*: Nicht nur das unmittelbare Angesprochensein des Menschen, bzw. das einzelne Gnadendekret<sup>324</sup> ist entscheidend, sondern seine ganze Biographie und alle Umstände, und d.h. letztlich: die ganze mögliche Welt, in die er eingebunden ist. In dieser sollen keine kontradiktorischen Annahmen und Alternativen mehr möglich sein.<sup>325</sup>

<sup>320</sup> *Pater Molina [...] considerat Deum ratione nostra prius per scientiam mediam videntem totum hunc ordinem rerum, qui de facto existit, et posterius natura per unum actum indivisibilem voluntatis totum illum ordinem complectentem. Ex huius Auctoris sententia nec Christus est prior quam permissio peccati Adami, neque e contrario posterior. [...] praesens decretum cum essentialiter et indivisibiliter respiciat omnes creaturas quae de facto existunt, omnes numero muscas, omnia numero arborum folia etc. quae de facto sunt, fuerunt et erunt; videatur eo ipso vi praesentis decreti haud aliter non venturum Christum, si una solum musca, aut una minima arena [...] non fuisset, quam si Adam non peccasset. [...] paritas inter muscam et peccatum. Arriaga (VI, 1649) S. 171bf.*

<sup>321</sup> [...] *debet ad hoc, ut operetur maxime voluntarie et provide, consulere omnem scientiam, quam habet independentem a creatione muscae.* Pallavicino (Ass.) I, S. 132.

<sup>322</sup> *Secundo quia si decreta Dei essent disparata, posset contingere, ut in priori signo displicerent Deo coniuncta ea, quae placuerunt divisa. Pallavicino (Ass.) I, S. 133. Atqui etiam [actus] imperatus foret inseparabilis ab imperante. Quia quilibet actus divinus pendet essentialiter a cognitione comprehensiva omnium praecedentium respectu ipsius, et reflectitur super omnia, volendo processionem et dependentiam sui ab illis.* Esparza (1685) S. 80a.

<sup>323</sup> Perez I, S. 96b.

<sup>324</sup> [...] *hoc complexum causarum coalescens ex solis immediate praerequisitis ad operationem et eius omissionem;* Perez I, S. 190a.

<sup>325</sup> Ruiz (De Sc.) S. 823b; vgl. die Ausführungen über den disparaten Konditional.



Ähnlich, wenn auch unter Ausklammerung der *gratia interna*, d.h. unter Berücksichtigung bloß „horizontaler“ Zusammenhänge, versteht dann auch Leibniz die *scientia media* als ein Wissen um die *series* der Welt: [...] *scientia media* [...], *dadurch Gott connexionem et seriem omnium possibilium weiß, und also zugleich begreift, was aus einem oder andern dieser möglichen dinge, wenn sie zur würckligkeit kommen solten, folgen würde.*<sup>326</sup> Jede meiner Handlungen verweist auf die ganze Serie der Umstände und Ursachen zurück bis hin zu Gott: *Dass ich kan, giebt mir Gott; dass ich will, geben mir die Umstände. Aber die hat ja Gott auch geschaffen, mit der ganzen Kette ihrer Ursachen bis auf den anfang der welt zurück.*<sup>327</sup> Dabei übersieht Gott als vollkommener „*rechenmeister*“ alle in einer Welt enthaltenen *consequentiae*.<sup>328</sup> Diese Rückführung auf die Kausalität der Umstände vermißt er freilich bei Molina und Fonseca, und in der Tat waren diese ja in der *scientia media* nicht kausal zu verstehen, wie wir gesehen haben.<sup>329</sup>

Anderereits aber war es gerade Molina, der die Umstände bereits auf mögliche Welten hin gedeutet hatte; insofern trifft Leibniz' Vorwurf ihn nicht. Nach der Reduktion dieses universalen Standpunktes durch Suarez und Vazquez lebt er wieder auf bei Ruiz de Montoya<sup>330</sup> und wird bei Perez in aller Komplexität durchgeführt; deshalb auch gibt es bei Perez vermittelnde und umfassende Zwischenformen des göttlichen Wissens wie eine *scientia intermedia* und eine *scientia media universalissima*.

Die ganz Serie dieser innerweltlichen (aber von der *causa prima* ausgehenden) Zusammenhänge, wie sie in der *scientia media* vorgeführt werden (*tota series rerum*), wird dann von Perez auch auf Gott zurückbezogen. Im Nexus zur göttlichen Ewigkeit schrumpft diese Serie zu einer „Linie“ (*quasi una aeternitatis linea*) im verborgenen Schatz göttlicher Möglichkeiten. Die *scientia media* ist nichts anderes als das Wissen von solchen *series rerum*.<sup>331</sup> Dabei ist diese *series* aber nicht kausal zu verstehen, wie bei Leibniz; die von diesem vermißte Rückführung auf die letzte Ursache ist hier gerade nicht möglich, da es

<sup>326</sup> *Unvorgreifliches Bedencken*, ed. Hübener (1990) S. 156.

<sup>327</sup> Leibniz, ed. L. Stein S. 352 (= AA I, 6 S. 544). Nicht nur physikalische Ereignisse, sondern auch Handlungen haben ihren letzten Grund im „Urknall“, im von Gott geschaffenen *ersten Zustand der welt*. Ebenda.

<sup>328</sup> [...] *Unterschied, dass Gott alle unzählbare mögliche Versezungen und consequentien auff einmahl übersieht, der rechenmeister zu jeder seine Zeit haben mus*; ed. Stein S. 355 (= AA I, 6, S. 546).

<sup>329</sup> Ebenda S. 354.

<sup>330</sup> Knebel (1991/1) S. 269.

<sup>331</sup> *Ultra hunc nexum* [sc. die Koexistenz mit den Possibilen] *habet Deus alium* [...] *cum tota serie rerum quae extitit a principio, et progrediatur in aeternum*. [...] *Una series qualis nostra ista, est quasi una aeternitatis linea; sed sunt infinitae series possibiles absconditae in thesauro sapientiae Dei, et in divina mente quasi descriptae. Est denique nexus quidam medius* [...] *hic nexus refertur ad futura conditionata*. Perez I, S. 80a/b. Der Begriff *linea* für das, was mit *series* gemeint ist, tritt offenbar schon bei Durandus auf; vgl. Benediek (1963) S. 300.

sich um freie, gegen ihre Ursachen indifferente Agenten handelt.<sup>332</sup> Nach Suarez besteht hier allenfalls ein negativer Zusammenhang: Bestimmte Wirkungen einer solchen *causa secunda* könnten in einer anderen *series rerum* verhindert werden.<sup>333</sup>

Dieser Bezug auf die ganze Welt als *hypothesis* der *scientia media* ist aber noch genauer zu bestimmen. Mit „Welt“ sind hier nämlich recht verschiedene Dinge gemeint: Zumeist wird die Welt verstanden als die leere Bühne,<sup>334</sup> die dann erst mit den Einzeldingen als dem *ornatus mundi* bestückt wird (Arriaga). Die Anordnungsmöglichkeiten der Einzeldinge sind dabei unbegrenzt (Ruiz).<sup>335</sup> Zu diesen Einzeldingen zählen auch Engel und Menschen samt ihren Handlungsumständen (Suarez), d.h.: mit der ganzen „*series rerum*“.<sup>336</sup> So wird wohl auch Perez zu verstehen sein, wenn er an anderer Stelle vom *totus mundus cum tota serie bonorum* spricht.<sup>337</sup>

In diesem Sinne von *series rerum* wird man also zumeist auch noch einmal zwischen *series rerum* und *mundus* unterscheiden müssen; bei Molina liegt diese Unterscheidung offenkundig vor.<sup>338</sup> Ebenso heißt es dann wieder bei Ruiz: [...] *supponendo possibles esse creaturarum series et coordinationes infinitas, non solum in aliis mundis infinitis possibilibus, sed etiam in hoc unico mundo*.<sup>339</sup> Auch diese Differenzen werden dann im Totaldekret eingeschmolzen. Wohl nicht zufällig gewinnt der Begriff der *series rerum* neue Bedeutung bei Anhängern des Totaldekretes, während er z.B. von Aldrete

<sup>332</sup> *Quae enim hanc indifferentiam non habent, inevitabili quodam facto habent suam futuritionem a prima causa, et originem rerum usque ad ipsorum existentiam per certam causarum, licet innumerabilem et aeternam seriem.* Perez I, S. 182a.

<sup>333</sup> [*Causa secunda*], *quae impediti potest, adiuncto tali ordine et serie aliarum rerum et causarum naturalium*; Suarez *Disputationes Metaphysicae* 19, 4, (1965) S. 738a.

<sup>334</sup> Als *mundus* bezeichnet Arriaga *solum caelum et terram et elementa* (Arriaga (VI, 1649) S. 29b), also die „Gesamtheit der kosmischen Immobilien“; Knebel (1991/2) S. 13. Die Theatermetapher ist für die Zeit sicher nicht abwegig, wie ja auch Perez das Handeln des Menschen in der *scientia media* als eines *in mente divina*, d.h. im *theatrum totius veritatis* bezeichnet. (I, S. 305b). Estrix spricht von *illa rerum scena tot saeculorum aetatibus acta*; Estrix scheint übrigens bereits einen wirklich totalisierten Weltbegriff zu haben: *namque mundi nomine venire oportet complexionem rerum omnium, quae sunt, eruntque et fuerunt, excluso Deo*. Estrix (1672) S. 5.

<sup>335</sup> Ruiz nach Knebel (1991/2) S. 14. Auch Occam hält den Himmel innerhalb *derselben* Welt für austauschbar, da die Dinge überhaupt nicht aufeinander hingeordnet seien. Das wären zwei logische Varianten *derselben* Welt, nicht (anachronistisch gesprochen) zwei verschiedene mögliche Welten. Vgl. Perler (1988) S. 199f.

<sup>336</sup> Der Begriff der *series rerum* ist übrigens auch schon bei Cicero belegt: [...] *est enim admirabilis quaedam continuatio seriesque rerum, ut alia ex alia nexa et omnis inter se aptae conligataeque videantur*. Cicero, *De natura Deorum* I, 4, 9.

<sup>337</sup> Perez I, S. 96b, Hervorhebung von mir.

<sup>338</sup> Vgl. Knebel (1991/1) S. 268; jede Welt enthält viele *series rerum*, die allerdings voneinander abhängig (*mutua dependentes*) sind. Ebenda S. 289.

<sup>339</sup> Ruiz (De Sc.) S. 823b. Dabei will Ruiz aber die Welt gerade auf eine dieser *series* festlegen, wie wir im Zusammenhang mit den disparaten Konditionalen gesehen haben.

abgelehnt wird.<sup>340</sup> Bei Leibniz fällt der Begriff der *series rerum* dann schlechterdings in eins mit der durch ein Totaldekret wählbaren Welt.<sup>341</sup> Bei Izquierdo (und Estrix) schließlich kann mit *series rerum* sogar die Serie möglicher Welten gemeint sein.<sup>342</sup> Estrix faßt unter *mundus*, ganz wie Leibniz, die Klasse aller zu irgendeinem Zeitpunkt existierenden Kausalgefüge und Dinge—ausgenommen Gott—zusammen.<sup>343</sup> Dabei unterscheidet er zwischen Form und Materie der Welt: *Ad materiam ergo mundi pertinebunt elementa, coeli, homines, Angeli, caeteraque id genus: Ad formam vero numerus, magnitudo, intervalla, motus Caelorum, Astrorum etc.*, aber auch die freien Willensregungen des Menschen, Sünden und Tugenden, Strafen usw. und schließlich auch Inkarnation und Gnade.<sup>344</sup>

Der Begriff der *series* ist nach J. Benediek erst von Suarez und Vazquez aufgebracht worden. Die Okkurrenz bei Cicero sei singulär. Das Mittelalter hat den Begriff offenbar nicht gekannt und den Begriff „*ordo*“ bevorzugt.<sup>345</sup> Daß Gott bei Leibniz aus dieser *series* dann auch *herausgenommen* wird und als letzte Ursache die ganze *series* dekretiert,<sup>346</sup> entspricht nicht nur dem Totaldekret, sondern auch dem modernen *series*-Begriff überhaupt.<sup>347</sup>

<sup>340</sup> In diesem Sinne z.B. Esparza (1685) S. 242a: *tota series causarum et circumstantiarum ordinata mediate vel immediate ad generationem Christi ut passibili*. Vgl. auch Aldrete (1662) II, S. 515a.

<sup>341</sup> Vgl. das Zitat oben. Vgl. auch Chr. Wolff: *Mundus adspectabilis est series rerum finitarum simultanearum et succesivorum, inter se connexarum*. Wolff, *Cosmologia Generalis*, Frankfurt und Leipzig 1731. Und Sarasa (1664) S. 84: *hunc denique universum ordinem, rerumque seriem, quam mundum hunc appellamus*.

<sup>342</sup> [...] *unus est ex serie Mundorum possibilium in se infinitorum quoad bonitatem metaphysicam [...] tamen non est optimus talis seriei*; Izquierdo (1670) S. 465bf.; vgl. auch Knebel (1991/2) S. 20. An anderer Stelle nennt er die unendlich oder endlich steigerungsfähigen Gegenstandsbereiche „*series*“. Izquierdo (1670) S. 450bf. Ebenso Estrix: *qui potest optimus ille esse, quo possunt esse meliores infiniti? in hac quidem serie frustra sit mundum investigare optimum, nullus in ea est optimus*. Estrix (1672) S. 16. Bei Lessius ist die Rede von der *tota series gratiarum efficacium*; Le Bachelet (1931) I, S. 330.

<sup>343</sup> [...] *namque mundi nomine venire oportet complexionem rerum omnium, quae sunt, eruntque et fuerunt, excluso Deo*. Estrix (1672) S. 5. [...] *complexio rerum omnium, quae sunt eruntque, et fuerunt, simulque ille tanta varietate temporum et locorum, causarum et effectuum actionumque omnis generis temperatus rerum ordo, qui fluere coepit ab orbe condito, fluetque in omnes annos aeternitatis: hoc omne illi erit mundus, hoc universum et universitas*. Ebenda S. 13.

<sup>344</sup> Ebenda.

<sup>345</sup> Benediek (1963) S. 300.

<sup>346</sup> Grua S. 268.

<sup>347</sup> Benediek (1963) S. 298f. Das entspringt der Angst, Gott in einem univoken Sinn Ursache zu nennen, wie die anderen Ursachen einer *series*, was auch bei kausal orientierten Gottesbeweisen ein Problem ist. Ebenda S. 296f. – Das umfassende Dekret als Ursache aller Dinge ist aber auch nach Pallavicino nötig, denn wenn Gott nicht die ganze *series* auf einmal dekretiert, sondern nur die erste *causa secunda*, wäre er nie die eigentliche Ursache beispielsweise der Individuen in einer Generationenfolge. Da diese ja in einer ewigen Welt unendlich sein kann, käme er hier nie an die Individuen heran. Pallavicino (Ass.) I, S. 139.

Wenig eindeutig ist aber auch die Rede vom '*ordo rerum*':<sup>348</sup> Perez z.B. spricht auch da vom *totus ordo rerum*, wo er Sündenfall und Inkarnation ausdrücklich daraus ausschließt.<sup>349</sup> Bei Molina ist *ordo* die Summe aller Heilmittel Gottes, die er in der *scientia simplicis intelligentiae* kennt,<sup>350</sup> darunter insbesondere die Umstände und Situationen, in denen das Individuum lebt. Dieser *ordo* ist allerdings, anders als bei Leibniz, variabel gegenüber dem Individuum: Ein- und dasselbe Individuum kann durch verschiedene Ordnungen zum Ziel geführt werden.<sup>351</sup> Deren jeweilige Kombinationen entsprechen den Konditionalen der *scientia media* und sind so Konkretionen möglicher Welten, zu denen sie aber in keinem integralen Zusammenhang stehen.

Versteht man den Weltbegriff wie Leibniz, dann ist also in der Regel der *ordo rerum* ebenso wie die *series rerum* vom *mundus* zu unterscheiden: nämlich als Teil vom Ganzen.

So, wie der Begriff der *series rerum* bei Perez verwendet wird, bedeutet er übrigens—wie zum Teil überhaupt die *wenn-dann*-Logik der *scientia media*—eine Betrachtung innerweltlicher Zusammenhänge in ihrer zeitlichen Abfolge.<sup>352</sup> Dies bedeutet, wie auch die Planungen zur Heilsgeschichte, eine zunehmende Unbeliebigkeit der Welt in ihrer zeitlichen Abfolge. Gegenüber dem vertikal geschichteten mittelalterlichen *ordo*, der auch Heilsgeschichte allenfalls in Kurzsequenzen dachte,<sup>353</sup> bedeutet dies eine zunehmende horizontal-serielle Integralität innerhalb des Totaldekretes.<sup>354</sup>

Ordnung wird im 17. Jahrhundert ja überhaupt zunehmend als seriell verstanden—entsprechend auch dem bürgerlichen Produktionsprozeß bzw. der mechanistischen Naturphilosophie und im Gegensatz zur traditionellen Ständegesellschaft.<sup>355</sup> Ebenfalls geht die aufkommende mathematische

<sup>348</sup> Molina bevorzugt den *ordo*-Begriff vor dem *mundus*-Begriff und knüpft mit der Formel vom *ordo rerum et causarum* an Ciceros (*De Div.* I, 125) *Fatum*-Definition an. Vgl. Knebel (1991/2) S. 13.

<sup>349</sup> Perez IV/III, S. 412.

<sup>350</sup> Rabeneck (1956) S. 353.

<sup>351</sup> Ebenda S. 356.

<sup>352</sup> [...] *rerum series se habet ad tempus*; GP II, S. 269. Ruiz spricht von der *universa series praeteriti, praesentis atque futuri temporis*; Ruiz (*De Vol.*) S. 73a, nach Knebel (1991/2), S. 13. Ebenso Estrix: *At tu seriem ipsarum rerum considera: ibi vero praeterita futuris, praesentia utriusque, omnia omnibus congruunt*. Estrix (1672) S. 18.

<sup>353</sup> Vgl. Hübener (1985) S. 128f. Im Gegensatz zu Augustinus, der noch von der *series saeculorum* sprach (*De Trinitate* IV, 16, 21) wird bei Boethius die Zeitlichkeit schon zum Schein und wird im Zusammenhang mit dem göttlichen Wissen durch räumliche Metaphern erklärbar. Spaemann (1989) S. 23. Für den Uhrmacher-Gott des Barock stellt sich dies wohl wieder anders dar. Die Kurzsequenzen von Verfehlung und Strafe, die die Hochscholastik betrachtete (Hübener, ebenda), werden wieder heilsgeschichtlich ausgedehnt: Die Zeitspanne reicht wieder vom Sündenfall bis zur Inkarnation.

<sup>354</sup> Leibniz, ed. Stein, S. 353 (= AA I, 5, S. 544).

<sup>355</sup> Vgl. auch Dierse (1984), der auch die cartesianische Methode der Ordnung der Gedanken in diesen Zusammenhang stellt. Sp. 1284-84: *Aus der Ordnung als einer hierarchischen Gliederung und Rangfolge wird zunehmend die Ordnung einer Reihe oder Serie, deren Elemente*

Wahrscheinlichkeitstheorie von seriellen Phänomenen aus.<sup>356</sup> Und für die Utopien der frühen Neuzeit, die als kontrafaktische Entwürfe möglichen Welten vergleichbar sind, gilt nach T. Nipperdey ebenfalls, daß sie weniger „Kosmos“ als vielmehr funktionelle Totalität sind; nicht Substanz, sondern Relation ist auch hier die führende Kategorie.<sup>357</sup>

Bei Leibniz wird die Serialität (wie auch das Prinzip vom zureichenden Grund) gegenüber den Jesuiten noch befestigt durch den neuzeitlichen Begriff des Naturgesetzes, über den ebenfalls zeitliche Abläufe—und sogar mathematisch—rationalisiert werden; alles wird durch das Prinzip vom zureichenden Grund integriert. Die goldene Kette Homers (*catena aurea Homeri*), an der traditionell die verschiedenen Seinsebenen sich verbanden, wird zur diamantenen, der *adamantinen Kette der auseinanderfolgenden Ursachen*.<sup>358</sup> Auch dies schafft Integralität des Weltbegriffes: die Einheit der Welt unter Naturgesetzen.<sup>359</sup>

Das gibt es bei Perez so noch nicht; aber wohl nicht zufällig haben wir ja auch bei Perez nicht unerhebliche und schulemachende Ansätze für eine Begriff des Naturgesetzes entdecken können.<sup>360</sup> Insofern enthält auch der Begriff der *series rerum* mit seiner Verzeitlichung eine typische Tendenz, die in Leibniz kulminiert; denn für Leibniz bedeutet Welt immer *series rerum*.<sup>361</sup>

Schon vor Leibniz impliziert der Begriff der *series* Mathematisches: Die Reihe der Spezies verhält sich ja nach Aristoteles wie die der Zahlen (*species sunt sicut numeri*);<sup>362</sup> genau dies aber wird von Leibniz auf den Weltbegriff übertragen. Das impliziert, daß es in dieser Nachfolgerrelation keine gleichen Glieder geben kann (diese wären identisch) und daß sie transitiv, nichtsymmetrisch und nichtreflexiv ist, und schließlich auch, daß es keine *zwei* letzten Glieder geben kann. D.h. übertragen: Es gibt keine zwei besten aller möglichen Welten.<sup>363</sup>

*nicht nach Qualitäts- sondern nach Funktionsmerkmalen untereinander geordnet sind.* So, für das 18. Jahrhundert, Sp. 1294. Vgl. auch Ritschl (1906) S. 19f.

<sup>356</sup> [...] *the fundamental conception [...] is, I take it, that of a series. But it is a series of a peculiar kind. [...] it combines individual irregularity with aggregate regularity.* (John Venn); so auch schon Cardano 1550; vgl. Hacking (1975) S. 54.

<sup>357</sup> Vgl. T. Nipperdey (1975) S. 115f., und S. 127.

<sup>358</sup> So explizit auch die Uminterpretation in GP VII, S. 118.

<sup>359</sup> Die dergestaltete Integralität des Weltbegriffes trägt dann Leibniz von seiten der *Mémoires de Trévoux* den Vorwurf ein, er ersetze Theologie durch Geometrie und zerstöre so die Freiheit. Hübener (1978) S. 236f. Ähnlich aber auch Malebranche, Bd. V (1976) S. 204-206.

<sup>360</sup> Das meinte freilich keine Welt unter Naturgesetzen, sondern eher: Naturgesetze als Epiphänomen von Substanzen und ihrem Verhalten.

<sup>361</sup> Für Leibniz ist die Welt immer Aufeinanderfolge verknüpfter Ereignisse. Hübener (1985) S. 143.

<sup>362</sup> Aristoteles, *Metaphysik* VIII, 3; 1043 b 35–1044 a 12 und Thomas, z.B. *Summa Theologica* I, 50, 2 ad 1.

<sup>363</sup> Vgl. zum Begriff der *series* Benediek (1963) S. 305-307.

Wird diese serielle Struktur auf das Denken Gottes zurückübertragen, wie dies Leibniz seine Beschäftigung mit Zahlenreihen (seit 1673) nahegelegt haben,<sup>364</sup> dann entsteht der (nach Hübener) zeitlich überlegende, kalkulierende Gott Leibnizens,<sup>365</sup> dessen Wissen vorrangig ein technisches ist. Die ganze *scientia media*, oder—suarezianisch—*scientia mediorum* ist ja im Grunde ein technisches Instrument Gottes, kein kontemplatives Wissen. Der darin liegende Praxisprimat und die Funktionalisierung des Wissens, hängt wohl auch mit der Verzeitlichung implizit zusammen, während Kontemplation auf ewige Wahrheiten geht—auch in Gott. Gewisse zeitliche Momente des göttlichen Denkens hatte ja auch Perez konstatiert, wie wir gesehen haben. Allerdings wird man dies nicht überbetonen dürfen, denn es steht eigentlich in direktem Gegensatz zu den Argumentationen für das Totaldekret, wie gleich zu zeigen sein wird. Immerhin aber hat Gott jetzt nach Estrix nicht nur Ideen von Einzeldingen, sondern auch von kausalen Abläufen; die Ideen sind also nicht nur Ursache der Dinge, sondern sie sind auch Ideen von Ursachen bzw. von der wirkursächlichen und finalen Verflechtung der Dinge.<sup>366</sup>

Man könnte auch vermuten, daß der Weltbegriff zunehmende Integralität vielleicht auch über gewisse Neigungen zur Substantialisierung der Welt gewinnt; geht dies doch zumeist einher mit der Entwicklung der modernen Auffassung vom Naturgesetz, wie man an Spinoza sehen kann.<sup>367</sup> Aber dergleichen gibt es natürlich bei den Jesuiten nicht, auch wenn Perez einmal von der *natura substantialis mundi* spricht.<sup>368</sup> Allenfalls gewisse Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogien helfen Perez hier, der Welt eine quasi-organische Integralität zu verschaffen, die der substantiellen des Menschen entspricht.<sup>369</sup>

<sup>364</sup> Schepers leitet den Begriff der *series rerum* dort ab. Schepers (1965) S. 341. Leibniz gebraucht den Begriff *series* dafür z.B. GP III, S. 262. Er stellt den Zusammenhang selbst her in der *Theodizee* § 242 (GP VI, S. 261f.).

<sup>365</sup> Hübener (1985) S. 149. Freilich betont auch Leibniz das „*auff einmahl*“, während der endliche *rechenmeister zu jeder seine zeit haben mus*; ed. Stein S. 355 (= AA I, 6, S. 546).

<sup>366</sup> [...] *causas habent omnia suas in idea Divinae mentis colligatas, certasque, aliasque ex aliis nexas: hos causas, hos fines tam varie implicatos, innexosque sibi rerum, actionum, eventum aeternorum, ac infinitorum*; Estrix (1672) S. 20.

<sup>367</sup> Daß Spinoza damit nur logische Konsequenzen aus den eigentlichen Tendenzen Descartes' zieht, legt D. Marshall (*Prinzipien der Descartes-Exegese*, Freiburg 1979) nahe. Nach H. Deku (1956, S. 15f.) schlägt aber auch der barocke Formalismus leicht in pantheistische Schwärmerei um. – Auch der moderne Systembegriff mag einen integralen Weltbegriff befördert haben. Immerhin heißt es dazu im Lexikon von Du Cange: *Hinc astronomis pro mundi constitutione et forma usurpatur. Theologis vero pro complexu articulorum fidei*; vgl. Ritschl (1906) S. 7. Zu kosmologischen „Systemen“ vgl. Ritschl (1906) S. 53f. Leibniz spricht von einem „System“ der *causa efficiens* und *finalis*, bzw. der prästabilierten Harmonie. Ebenda S. 59. Vgl. auch Risse (1964) S. 441ff.

<sup>368</sup> Perez II/III S. 355b. Andererseits kommt die renaissancehafte Vergöttlichung der Welt dem Optimismus der Jesuiten entgegen; Perez gebraucht den genannten Ausdruck entsprechend bei der Frage, ob Gott sich nicht in der „Substanz der Welt“ hätte inkarnieren können.

<sup>369</sup> Der Mensch in seiner organischen Totalität ist, wie wir sahen, ein Maßstab dafür, was eine Welt ist (*homo ex se potest quoddammodo metiri universum*). Perez I, S. 299b.

Diese Überlegungen, die wohl insbesondere aus der Renaissance-Philosophie stammen, liegen ja auch im leibnizschen *conceptus completus*, bei dem die Monade *un monde en raccourci*<sup>370</sup> und *un miroir vivante perpetuel de l'univers*<sup>371</sup> bzw. *comme une univers concentré*<sup>372</sup> ist. Der Holismus des Totaldekretes wird so monadologisiert. Damit haben die Jesuiten freilich weniger zu tun.<sup>373</sup>

Der eigentliche Kristallisationspunkt für den Begriff der möglichen Welten aber ist jesuitischen Ursprungs: der aus heilsgeschichtlichen und *scientia-media*-Theorien entsprungene Gedanke des Totaldekretes, dessen römische Etablierung Perez zuzurechnen ist, auch wenn er erst bei seinem Schüler Esparza voll entfaltet wird. Am Ende der Entwicklung steht die ganz selbstverständliche Redeweise von einer unendlichen Zahl klar und distinkt erkannter möglicher Welten im Verstand Gottes<sup>374</sup>—Leibniz brauchte diese Rede nur fortzusetzen.

Der eigentliche Grund aber, warum man auf das Totaldekret verfällt, ist gar nicht die Betrachtung der Welt und ihrer Zusammenhänge selbst, sondern einmal mehr die Beschaffenheit des göttlichen Denkens und Wollens: Eine entsprechende Rückverlegung der Probleme des *ordo decretorum* in das göttliche Denken hinein hatten wir schon bei Pallavicino gesehen.<sup>375</sup> Dabei spielt zum Teil die Ablehnung einer gewissen Sukzessivität des göttlichen Denkens und Wollens eine Rolle: Eben darum lehnt z.B. S. Mauro das skotistische Zielaxiom ab; Gott ist nicht wie ein Feldherr, der seine Schlachtordnung per Dekret ändert, je nach dem, wie er in der *scientia visionis* gerade die Schlacht ablaufen sieht, sondern mehr wie ein Schachspieler, der in der *scientia simplicis intelligentiae* und der *scientia media* alle möglichen Züge überschaut und jedem möglichen Gegner und Angriff immer schon den richtigen Zug entgegensetzen kann. Das Spiel ist in dem Moment zuende, in

<sup>370</sup> GP VII, S. 566.

<sup>371</sup> *Monadologie* § 56.

<sup>372</sup> GP VII, S. 348. Das cusanische *quodlibet in quolibet* (Rombach (1965) S. 222f.) findet sich auch bei Izquierdo; vgl. Ceñal (1942) S. 153. Der Teil ist nicht ohne das Ganze zu verstehen, denn es sind *omnia conspirantia et sympathetica*, wie Leibniz mit Berufung auf Hippokrates bemerkt. GP VII, S. 311.

<sup>373</sup> Die Bemühung um einen integralen Weltzusammenhang wirkt allerdings bei Perez bis in seine Relationstheorie hinein: Relationen sind den Dingen intrinsisch und verbinden sie intrinsisch; andernfalls wäre die Welt nur ein aufgelöstes Reisigbündel (*scopae dissolutae*): die bloße Koexistenz wird dabei in gewisser Weise nicht durch ihre Hinordnung auf den Schöpfer zu einem inneren Zusammenhang, sondern durch ihre innerweltlichen Relationen. [...] *connexio intrinseca, proveniens a relatione intrinseca, cui alia eiusdem rationis (v.g.) in Paulo respondet, ne partes mundi sint inconnexae tanquam scopae dissolutae*; Perez I, S. 267b.

<sup>374</sup> *Adeo ut in Divina illa Mente sit cognitio clara, perfecta et distincta infinitorum omnino mundorum*; Sarasa (1664) S. 81.

<sup>375</sup> Obwohl dieser das Totaldekret noch ablehnt; s.o. und (Ass.) III, S. 454ff.

dem es beginnt, und das heißt: immer schon.<sup>376</sup> Auch gehört es nach Perez (und Esparza) zur göttlichen Vollkommenheit, im Zusammenhang mit der Wahl des Besten alles auf einmal in seine Planungen einzubeziehen.<sup>377</sup> Auch das Prinzip der Wahl des Besten funktioniert ja nur in Hinblick auf das Ganze der Welt.<sup>378</sup>

Der wirklich entscheidende Gedanke aber ist noch ein anderer; und er ist typisch perezianisch: Es geht um die Identifizierung aller göttlicher Gedanken und Willensakte in der einfachen göttlichen Essenz.<sup>379</sup> Perez nimmt dabei explizit Bezug auf Nominalisten wie Occam und Biel, die gegen Scotus jede *prioritas* und *posterioritas* ausgeschlossen hatten.<sup>380</sup> Das gilt für die *prioritas in quo*, die Dauer impliziert, aber auch für die *prioritas a quo*, also eine *prioritas originis*, die wie bei der Trinität Realdistinktion beinhaltet; sie schließen ferner jede *prioritas naturae (seu quasi naturae) sive prioritas in subsistendi consequentia* aus. Das führt aber zu den bereits erörterten Problemen, daß eine schlechthinnige Identität z.B. des göttlichen Totaldekretes mit der göttlichen Essenz ersteres zu einem absolut notwendigen und damit unfreien Akt machen würde. Die Lösung einiger Autoren lag darin, die freien Akte Gottes als ihm innerlich zu verstehen, und ihre Kontingenz lediglich aus dem Bezug auf die geschaffenen Dinge herzuleiten (*necessario in essendo et contingens in denominando*), sodaß sich in Gott selbst allenfalls virtuelle Ordnungen und metaphorische Prioritäten finden.<sup>381</sup> Das ist Perez aber noch viel zu schwach: Auch denominativ seien ja alle *terminationes* Gottes als solche *ewig* und nicht kontingent.<sup>382</sup> Gleichwohl sieht er aber die Notwendigkeit, zwischen der Liebe Gottes zu sich selber und zu seinen Kreaturen eine Differenz einzuführen. Er spricht dabei von einer *prioritas originis pure denominativa* oder einer *prioritas*

<sup>376</sup> So, sinngemäß, S. Mauro (1687) I, S. 216a. Vgl. auch Geach (1977) S. XI und S. 58, sowie Esparza (1685) S. 238a-239a.

<sup>377</sup> [...] *attentis omnibus circumstantiis praeteritis, praesentibus et futuris rationi est maxime consentaneum*; Perez I, S. 294b (hier Ruiz referierend). Ein Architekt, der Einzelheiten in Angriff nimmt, bevor er einen Gesamtplan hat, ist ein schlechter Architekt. Esparza (1660) S. 126.

<sup>378</sup> So schon bei Ruiz: [...] *est optimum prout comparatum cum tota serie divinarum operum praesentium, praeteritorum et subsequentium*; Ruiz (De Vol.) S. 74a; vgl. auch Knebel (1991/2) S. 15. Man beachte die Verwendung des Begriffes der *series* für diese zeitliche Reihung.

<sup>379</sup> [...] *actus liberos divinos esse adaequate intrinsecos Deo*. – [*Multiplicitas decretorum*] *repugnat divinae simplicitate*. Esparza (1660) S. 116f.

<sup>380</sup> Vgl. auch Vazquez (1631, I) S. 394b.

<sup>381</sup> [...] *ordo non realis et verum, sed virtualis et pure denominativa*; [...] *prioritas metaphorica*; Perez IV/III, S. 409b. Ähnlich schon Granado (1624) I, S. 406, der sich hierfür aber ausschließlich auf Bonaventura beruft: *Dico tertio, inter ideas divinas non est proprie loquendo aliquis ordo. Probat, quia imprimis non est ordo temporis, cum omnes aeternae sint: nec ordo dignitatis, quia omnes sunt perfectiones divinae, inter quas non est inaequalitas, neque absoluta prioritas: aut ordo rationis, quia omnes ideae sunt essentiales Deo, et se invicem essentialiter includunt, nullaque sine reliquis esse potest, sicut nec unum attributum sine caeteris*.

<sup>382</sup> [...] *nego prioritatem in quo non solum realem, sed etiam pure denominativam; quia omnes sunt aeterni, non solum in essendo, sed etiam in denominando*; Perez IV/III, S. 409b.



*in subsistendi consequentia denominativa*.<sup>383</sup> Es handelt sich in gewisser Hinsicht um ein *praedicatum secundum quid* (das nach der Logik keine Schlußfolgerungen zuläßt).<sup>384</sup>

Perez schließt sich Suarez an, der von der Bezeichnung der Dinge als kontingent auf den *actus liber Dei* zurückschließt, weil anders ihre Kontingenzt nicht zu begründen sei: Da von den Dingen zu Gott eine Relation besteht, die immer auch einen Terminus brauche, müßte es etwas in Gott geben, was diese Bezeichnung, diese *denominatio intrinseca* der Dinge als kontingent begründet.<sup>385</sup> Die *volitio libera Dei* ist Gott also intrinsisch, involviert aber die kontingenten äußeren Dinge dabei nur konnotativ.<sup>386</sup> Diese Vielfalt ist nach Esparza vollends nur noch phänomenal/*quoad nos* zu verstehen und wie vielfältige Brechungen oder Abschattierungen des einen Lichtes im Spiegel der Dinge. Sagt Leibniz: Wir, die Monaden, sind verschiedene Hinblicke Gottes auf die eine Welt, so meint Esparza, die Vielheit der Dinge in den göttlichen Entwürfe liege nur in unseren verschiedenen Hinblicken auf den einen Gott.<sup>387</sup>

Nach Perez freilich muß man mit Suarez noch an einem *ordo virtualis* der Dekrete festhalten. Anders als seine Schüler läßt er also noch einen gewissen Ordo bestehen. Er hat unter anderem Skrupel, den allgemeinen Heilswillen von vorneherein mit dem Resultat von Prädestination und Reprobation zu identifizieren.<sup>388</sup>

Perez betont dabei aber auch wieder sehr stark, daß jede Veränderung, die als *variatio virtualis* von Gott ausgesagt wird, nur eine *denominatio extrinseca* von den Dingen her besagt: Wenn also innerhalb der bestehenden Welt z.B. eine bestimmte Ordnung der Zwecke besteht, in der Paul allein Peters wegen geschaffen wird, dann ist darin von vorneherein eine gewisse mögliche Varianz mitgegeben: Peter existiert in jedem Fall, aber Paul muß nicht unbedingt existieren. Eine solche Unabhängigkeit und mögliche Varianz im Verhältnis von Mittel und Ziel ist für Gott aber nur eine extrinsische Denomination: Intrinsisch

<sup>383</sup> [...] *inter velle necessarium, quo Deus se amat, et velle liberum, quo creaturas amat, debere hanc prioritatem [originis pure denominativam] concedi*; Perez IV/III S. 409.

<sup>384</sup> Das *secundum quid* verstanden als *additum distrahens*: *Pictura est homo non simpliciter, sed secundum quid*; oder als *additum diminuens quantitatem*: *Aethiops est album secundum quid*; Perez IV/III, S. 410a.

<sup>385</sup> Perez IV/III, S. 410b.

<sup>386</sup> Perez IV/III, S. 410a. Vgl. auch Esparza: *nilominus esse multiplicitem rationis extrinsecam decretorum per connotata creata*. Esparza (1660) S. 116f.

<sup>387</sup> [...] *mediantibus creaturis tanquam speculo*. [...] *color alius atque alius multipliciter apparet iuxta conspiciis interpositis ad visionem illius*. Esparza (1660) S. 116f.

<sup>388</sup> Perez IV/III, S. 411a/b. Ein gewisser *ordo virtualis* besteht in Gott auch zwischen *scientia media* und *scientia visionis*, die nicht identisch sein dürfen. Einige hatten nämlich einen Totalakt Gottes angenommen und daraus die *scientia media* widerlegt, bzw. diese in die *scientia visionis* eingeschmolzen. Perez IV/III, S. 411a. Die suarezianische Schule sieht bei letzterer Unterscheidung bestimmte, Gott intrinsische *modi*: Gott verhält sich in verschiedenen Modi zum selben Objekt (*modus tendendi Dei varius ad idem obiectum extrinsecum*); gegenüber notwendigen Objekten gebe es diese nicht. Ebenda.

betrachtet gibt es in Gott nur ein einheitliches Totaldekret.<sup>389</sup> Das heißt: Egal, was der Fall ist, Gott hat es immer schon gewollt; dies war schon immer ein Prädikat, das ihm notwendigerweise und intrinsisch zukam. Kontingente Prädikate werden so zu notwendigen. Auch von kontingenten Prädikaten gilt also schon immer: *praedicatum inest subiecto*. Es gibt eine prästabilisierte Harmonie zwischen Gott und der Welt. Gott präfiguriert hier insofern die leibnizsche Monade. Dabei spielt wieder der Gedanke suarezianischer Modi eine Rolle: Die Relation der Koexistenz, sei es zwischen geschaffenen Dingen, sei es zwischen Gott und der Welt, wird als ihnen intrinsischer Modus verstanden.<sup>390</sup>

Die Identifizierung aller göttlicher Dekrete in einem letzten Totaldekret hatten wir bei Perez schon im Zusammenhang mit den göttlichen Reflexionen bei der reinen Unterlassung kennengelernt: Der einzige echte Willensakt sei, so vermutete Perez, der letzte und abschließende reflexive Akt Gottes, der alles zuvor Bedachte zusammenfaßt und entweder affirmiert oder negiert. Demgegenüber seien alle anderen Akte eigentlich nur *ex modo concipiendi* verschieden.<sup>391</sup> Vielleicht ist dies der ganz spezifische Beitrag von Perez zum Thema Totaldekret gewesen. Die Texte sagen hierzu nicht viel.

Diese Identifizierung aller Elemente möglicher Weltplanung mit einem einzigen, mit der göttlichen Substanz identischen Totaldekret, hat jedenfalls am Collegio Romano Schule gemacht.<sup>392</sup> Esparza, an den Des Bosses Leibniz in diesem Zusammenhang erinnern wird,<sup>393</sup> argumentiert ebenfalls mit der Vollkommenheit des *alles zugleich*, die sich schon im Denken der Engel ankündige, und wendet sich entsprechend gegen jede Argumentation, die diese strenge Identität durch Virtual- oder Formaldistinktionen aufheben will.<sup>394</sup> Dasselbe findet sich bei Mauro.<sup>395</sup>

<sup>389</sup> Gänzlich unmöglich aber ist eine Veränderung in Gott ohne Veränderung im Objekt. Perez II/III S. 411a/b.

<sup>390</sup> [...] *sed talem coexistentiam non potest habere sine aliquo nexu se tenente ex parte Dei, qui nexus est aliquo modo similis relationi praedicamentali coexistentiae unius creaturae ad aliam, quam relationem aliqui dicunt esse modum intrinsecum: in hoc ergo est similis hic nexus, quod Deus sit intrinsecus*. Perez I, S. 199bf., vgl. auch I, S. 78a. Für Suarez ist z.B. im Gegensatz zur Tradition die Kategorie des *ubi* keine extrinsische Denomination, sondern ein intrinsischer Modus, der sich bei der Ortsbewegung verändert (deshalb hat z.B. auch die äußerste Himmelssphäre für Suarez ein *ubi*, obwohl sie an nichts anderem mehr gemessen werden kann). Doyle (1984) S. 137-140. Die Betonung intrinsischer Denominationen verstärkt sich also. Ebenda, passim. Vgl. auch Perez II/III, S. 411a/b.

<sup>391</sup> Perez I, S. 301a.

<sup>392</sup> Daneben aber auch in Saragossa und Ingolstadt; Knebel (1991/2) S. 16f. Auch Granado und Ruiz werden dazugerechnet; ebenda S. 18.

<sup>393</sup> GP II, S. 360.

<sup>394</sup> [...] *disponere Deum per unicum simplicissimum actum, non solum realiter, sed etiam virtualiter intrinsece indivisibilem. Quia quo quisque est mente capacior, eo potest ad plura simul attendere, sive intellectu, sive voluntate*. Esparza (1660) S. 118f. *De Angelis similiter communis et vera fert opinio, unumquemque quo perfectior est, eo universalioribus uti speciebus*. Ähnliches gilt

Die *scientia visionis* „dirigiert“ also nicht sekundäre göttliche Dekrete, wie bei Aldrete, sondern ist selbst das Produkt des einen unteilbaren Totaldekretes.<sup>396</sup> Zwar gibt es extrinsisch, d.h. *ex parte rei* ein Früher und Später, aber gerade dieses Früher und Später will Gott auf einmal.<sup>397</sup>

Die Lehre vom Totaldekret hat nun aber nicht unerhebliche Konsequenzen für die Frage nach der *Wahl der besten aller möglichen Welten*: Bei einem Totaldekret fallen ja alle „Hinsichten“ weg, unter denen die Welt vielleicht doch nicht die beste sein könnte. Es gibt keine vorgegebene Materie, für die Gott alsdann die passende Form finden müßte; beides wird in einem dekretiert.<sup>398</sup> Erst unter diesem Gesichtspunkt aber findet die Wahl zwischen möglichen Welten als solchen statt.

Bei Perez gibt es noch eine trennende Hinsicht: die von Natur und Übernatur. Wir hatten gesehen, daß Perez sogar eine metaphysische Notwendigkeit für die Wahl des Besten im natürlichen Ordo annimmt.<sup>399</sup> Dabei war aber die übernatürliche Ordnung streng von der natürlichen getrennt. Nur so bleibt ja die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung gewahrt. Perez nimmt daher zwei voneinander getrennte Totaldekrete an: eines für die Natur, das andere für die Übernatur. Ähnliches findet sich bei Hurtado,<sup>400</sup> der gerade damit gegen den *mundus optimus* argumentiert. Und selbst Granado trennt zwischen vorausgesetztem Individuenbestand und Prädestinationsdekret. Dabei sollte allerdings gerade umgekehrt die Prädestination die bestmögliche sein, nicht der

auch für die *beati*. Esparza (1660) S. 119. Der Mensch *in via* braucht dagegen *verschiedene, inadäquate* Akte, um einen Gegenstand adäquat zu erfassen. Ebenda S. 124.

<sup>395</sup> [...] *cum omnia decernat decreto identificato cum essentia divina, in qua nullae dantur formalitates, non solum realiter, sed neque virtualiter intrinsecae distinctae* [...] *etiam ex parte applicationis actus ad obiecta*; Mauro (1687) I, S. 216b.

<sup>396</sup> Mauro (1687) I, S. 216bf. Andernfalls würde ja auch etwas Geschaffenes den göttlichen Willen bestimmen. Esparza (1685) S. 239b.

<sup>397</sup> *Nam ea, quae sunt in tempore et successive, Deus vult ab aeterno et simul*. Mauro I, S. 217a.

<sup>398</sup> Wobei die *materia (prima)* ohnehin nicht ohne Form bestehen kann; man hätte es also aus der Perspektive Gottes mit einer *mutua prioritas* zu tun. Das ist nur durch ein Totaldekret zu vermeiden, in welchem beide gleichermaßen Effekt sind. Pallavicino (Ass.) I, S. 134-139.

<sup>399</sup> Perez I, S. 299bf.

<sup>400</sup> Hurtado betont die Stimmigkeit der Natur—was nach einem natürlichen Totaldekret aussieht—kehrt aber andererseits hervor, die Welt sei keine Einheit, bzw. die Inkarnation gehöre nicht zur Welt: *Incarnatio non est pars huius mundi, nisi valde per accidens, quia eius partes non sunt unitae; tamen illarum consensione administratur mundus, quia elementa mutuo iuvantur: tenent enim optimum situm: gravia enim et magis opaca longius distant a caelo, ne aliis sint impedimento ad influxus caelestes* [...]. *Incarnatio vero est in ordine alio, nempe gratia, quae per accidens est naturae*. [...] *quid enim Deum coegit mundum creare optimum? at tunc non peccaret in artem, quia nec ex ignorantia, nec ex impotentia, sed ex voluntate id efficeret*. Hurtado (1634) S. 32f.

Individuenbestand.<sup>401</sup> In der Folge wird nun diese Differenz gerade am Collegio Romano eingeschmolzen.

Werden im Totaldekret Natur und Übernatur immer schon zusammengesehen, so entspricht dies ganz dem leibnizschen, vom cartesianischen Rationalismus getragenen Duktus, der die Gnade in die natürliche Ordnung zurücknimmt, ja sie zu einem substantiellen und damit notwendigen Akzidenz der jeweiligen Monade macht.<sup>402</sup> Daß die Welt also nur als natürliche die bestmögliche sein soll, wird man ihm daher kaum verständlich machen können. Das Collegio Romano ist ihm darin auf eine Weise aber bereits entgegengekommen. Des Bosses kann in der Vorrede zur lateinischen Übersetzung von Leibniz' *Theodizee* im übrigen auch auf Izquierdo<sup>403</sup> hinweisen. Perez erwähnt er ebenfalls, aber mit der besagten Einschränkung der Trennung von Natur und Übernatur.<sup>404</sup>

Auch Malebranche hatte übrigens sein Prinzip der Wahl des Besten so ausgedehnt, daß Natur und Übernatur ununterscheidbar wurden; daher wurde seine Schrift indiziert.<sup>405</sup>

Der nunmehr naheliegenden,<sup>406</sup> allerdings nicht zwangsläufigen,<sup>407</sup> Behauptung, Gott schaffe tatsächlich die beste aller möglichen Welten, muß jetzt also auf andere Weise begegnet werden.

<sup>401</sup> Granado nach Knebel (1991/2) S. 14f. Im spinozistischen „Totaldekret“, d.h. in der einen Substanz, kämen beide zur Deckung; Dierse (1984) Sp. 1286. Bei der Differenz von Natur und Übernatur kann diese in nicht-scholastischen Kontexten übrigens der Unterscheidung von Rationalität und Sentiment entsprechen; dies scheint z.B. bei Pascal der Fall zu sein (ebenda Sp. 1284); Übernatur ist dann Innerlichkeit. Das würde natürlich—gegen Pascals Intentionen—der jesuitischen *natura pura* in die Hände spielen: Von gestaltloser Innerlichkeit läßt sich leicht abstrahieren. – Die Gratuität der Gnade wird dann unter Bedingungen des Totaldekretes so zu formulieren sein, daß Gott auch eine ganz andere Welt hätte schaffen können, die die Übernatur/Inkarnation/*visio beatifica* usw. nicht enthält; vgl. Balthasar (1953) S. 458. Balthasar aber trennt wie Perez beide Dekrete (für Natur und Übernatur) voneinander (ebenda S. 459). Die Ungeschuldetheit müsse verteidigt werden, auch wo die Schöpfungsordnung bereits gesetzt ist.

<sup>402</sup> *Et creatura possibilis in notione sua plena continet certam gratiarum divinarum et liberarum actionum series.* Gott verfügt nicht über Essentielles, sondern nur über die Existenz der Essenz und damit über die Existenz des in der Essenz bereits Enthaltenen; und dazu gehört auch die Gnade. *Deus non decernit [...] quoad essentiam, sed quoad existentiam.* Grua S. 383. Vgl. auch *Discours de Metaphysique* § 31. Leibniz nimmt auch insofern Molinas (Schneemann (1880) S. 8ff.) scharfe Trennung von Natur und Übernatur zurück, als er die Natur als Voraussetzung der Gnadenzuteilung umgekehrt ebenfalls als gnadenhaft, d.h. als von Gott bewirkt und geschenkt herausstellt, und darum *beides* von vorneherein in den *conceptus completus* als das Totaldekret im Kleinen einbezieht.

<sup>403</sup> Izquierdo (1670) disp. 32, q. 3, prop. 9, n. 125.

<sup>404</sup> *Id ipsum docuerat Antonius Perez ex eadem Societate saltem in serie naturali rerum;* Des Bosses (1719), ohne Seite.

<sup>405</sup> Scheffczyk (1963) S. 190.

<sup>406</sup> Naheliegend ist die Behauptung, Gott schaffe die beste aller möglichen Welten nicht nur deshalb, weil das Totaldekret Natur und Übernatur integriert, sondern auch, weil es Zweck und Mittel in eins setzt: Hatte Malebranche noch behauptet, Gott schaffe das Beste nur hinsichtlich der

Wenn sich allerdings Elizalde zum *mundus optimus* bekennt, dann ist dies noch auf die Schöpfungsordnung allein bezogen.<sup>408</sup> Estrix hingegen hintergeht das Verhältnis von Natur und Übernatur durch die *scientia media reflexa*, unter der alle Bedingungen—z.B. Sündenfall oder nicht—, die die Wahl der besten Welt beeinträchtigen könnten, schon vorhergesehen sind. Gott hat immer schon die bestmögliche Antwort darauf.<sup>409</sup>

Ganz wie bei Leibniz klingt es schon bei Estrix, wenn er feststellt, Gott habe keinen zureichenden Grund gehabt, eher gar keine oder eine schlechtere Welt zu schaffen, als die beste aller möglichen Welten.<sup>410</sup> Estrix stellt allerdings seine Behauptung, Gott schaffe die beste aller möglichen Welten, zumindest insofern unter Vorbehalt, als sie fallibel ist: Die Chancen für ihre Richtigkeit stünden 50:50,<sup>411</sup> denn immerhin wäre es für Gott keine Anstrengung, auch dagegen zu handeln. Estrix ist aber offenbar gleichwohl der Auffassung, *de facto* sei seine Behauptung wahr; Zweifel seien unvernünftig. Zwar sei eine *formido absoluta* möglich, nicht aber eine *formido prudens*.<sup>412</sup> Vor allen Eventualitäten des Lebens Angst zu haben, sei eher krankhaft; nirgends aber seien die Eventualitäten so gering zu veranschlagen, wie in diesem Fall.<sup>413</sup> Ähnlich unwahrscheinlich sei vielleicht noch, daß er dem Nicht-Betenden etwas gibt, was er dem Betenden verweigert.<sup>414</sup> Wenn freilich Gott sowieso immer das Beste tut, wozu dann noch beten? Antwort: Damit es seiner Weisheit entspricht, uns Gutes zu geben. Gott richtet die Welt so ein, daß es in ihr einen zureichenden Grund für ihn gibt, das Beste zu tun.<sup>415</sup> Für den Kardinal Lugo, der am Collegio Romano den Optimismus bekämpfte, bevor Perez ihn dort heimisch machte, war dieses Gebetsproblem ein besonderes Argument gegen die moralische Notwendig-

Mittel, so läßt das Totaldekrete diese Einschränkung nicht zu. Dasselbe gilt für das leibnizsche Minimax-Prinzip. Malebranche behauptet, Gott liebe seine Weisheit (Mittel) mehr als seine Werke (Ziel); nach Leibniz sucht Gott den größten Effekt (Ziel) mit den einfachsten Prinzipien (Mittel). GP I, S. 359; den Gedanken der einfachsten Prinzipien als Mittel hat er von Malebranche; Sleight (1990) S. 43-45.

<sup>407</sup> Der Zusammenhang zwischen Optimismus und Totaldekrete ist vermutlich doch erst bei Leibniz so eng; in Saragossa z.B. ist man für das Totaldekrete, aber gegen den Optimismus; Knebel (1991/2) S. 19.

<sup>408</sup> Elizalde (1662) S. 502f. und S. 540; Vgl. Knebel (1991/2) S. 23.

<sup>409</sup> [...] *nullam esse huiusmodi conditionem, qua videt Deus se mundum non optimum conditurum, idve facturum, quod est minus conveniens sapientiae suae*. Estrix (1672) S. 22f.

<sup>410</sup> *Quoniam ergo nulla potest cogitari causa, cur potius vel nullum mundum vel non optimum creari velit libertas Divina quam mundum optimum*; Estrix (1672) S. 26. Warum auch sollte Gott nicht so weise handeln, wie er ist? (S. 27f.).

<sup>411</sup> *Fieri potuisse, ut falleretur iudicium illud, imo tam fieri id potuisse, quam fieri potuit, ut non falleretur, ex iis est consequens, quae de perfectissima Dei libertate disserui. [...] At vero neque falli nunc re ipsa iudicium illud*; Estrix (1672) S. 29. „50:50“ gilt allerdings nur *physice* nicht *moraliter*.

<sup>412</sup> Ebenda S. 30. Sicher sei zumindest, daß dies „*potius*“ der Fall sei.

<sup>413</sup> Ebenda S. 31.

<sup>414</sup> Ebenda S. 34.

<sup>415</sup> Ebenda S. 35.

keit.<sup>416</sup> Die moralische Notwendigkeit scheint ja einen Fatalismus hinsichtlich des Besten zu implizieren; Beten wäre dann überflüssig. Für Izquierdo und Mauro ist allerdings wie für Estrix das Gebet bereits in der moralischen Notwendigkeit impliziert.<sup>417</sup> Und für Leibniz sind die Gebete einfach schon in der besten aller möglichen Welten enthalten. Es läßt sich daraus also nicht das „Sophisma der faulen Vernunft“ ableiten.<sup>418</sup> Dasselbe behauptet auch schon Esparza in bezug auf das Totaldekret.<sup>419</sup>

Im übrigen kann Gott nach Mauro *mit Leichtigkeit* gegen die moralische Notwendigkeit handeln, die ihn auf das Optimum zu verpflichten scheint.<sup>420</sup>

Außerdem ist Gott allein ja auch genauso gut wie Gott und die Welt zusammen, wie wir schon von Perez gelernt haben. Wenn Gott eine Welt wählt, wählt er *sich und* die Welt. Das kompensiert jede Qualitäts-Differenz zwischen den Welten und ist jeweils besser als der Rest aller anderen möglichen Welten zusammen.<sup>421</sup>

Abgesehen davon haben wir ja auch gesehen, daß es gar kein Optimum gibt, da man in der Reihe der möglichen Welten in einen infiniten Regreß gerät.<sup>422</sup> Und man müßte für die Wahl die jeweilige Welt mit *allen* anderen möglichen Welten vergleichen. Dieser Vergleich aber wäre unendlich.<sup>423</sup> Und weil dies so ist, ist Gott nach Derkennis in der Wahl seines Zieles frei, und nur gebunden bei der Wahl der Mittel, die immer die besten sein müssen.<sup>424</sup> Nur *diese* Welt kann also nicht besser sein, als sie ist.

<sup>416</sup> Nach Izquierdo (1670) S. 462a. Vgl. auch Borull (1661) S. 154f.

<sup>417</sup> Izquierdo (1670) S. 462b; Mauro (1687) I, S. 174a.

<sup>418</sup> GP VI, S. 132 (*Theodizee* § 54). Das richtet sich auch gegen das Sophisma der faulen Vernunft.

<sup>419</sup> Esparza (1660) S. 131f. „*Petite et accipietis*“: *ubi non dicitur: Petite, et sic facietis me velle, ut accipiat; sed praesupponitur iam volens ut accipiamus, si petierimus.* Esparza (1660) S. 131f. Vgl. auch Esparza (1685) S. 239b.

<sup>420</sup> Mauro (1687) III, S. 13b und I, S. 175a: [...] *nos semper facimus ea, ad quae moraliter necessitatur.*

<sup>421</sup> Perez II/III, S. 350b. Vgl. auch Arriaga: *Deum solum esse tam perfectum intensive et simpliciter, quam aggregatum ex Deo ipso et creatura, quantumvis hoc complexum extensive et secundum quid sit perfectius.* Arriaga (VI, 1649) S. 23a/b.

<sup>422</sup> Hier noch ein Beispiel: *Deus autem potuit alium mundum producere, immo et alios et alios in infinitum perfectiores, non tamen omnes creaturas possibles*—letzteres nicht nur, weil sie inkompossibel wären, sondern weil *Deus non potest exhaurire suam potentiam*; [...] *non potest producere creaturam perfectissimam.* Fabri (1669) S. 48. [...] *dato quocumque bono creato, dari potest maius, nunquam autem ad optimum perveniri potest, [...] ergo non necessitatur ad optimum.* Fabri (1669) S. 32.

<sup>423</sup> [...] *quando dicit [S. Thomas] mundum esse optimum, illum non comparavit omnibus mundis possibilibus.* Hurtado (1634) S. 18. *Videtur [...] Deum potuisse eligere alios ordines longe excellentiores.* Ebenda S. 26.

<sup>424</sup> Derkennis (1655) S. 201.

Eine solche Behauptung setzt allerdings nach Arriaga voraus, daß man keinen integralen Weltbegriff hat. Wenn nämlich die Welt mehr ist als die leere Weltbühne und die Individuen schon mit einbegrift, dann kann *diese* Welt natürlich nicht besser sein: Enthielte sie bessere Individuen, so wäre sie eine andere; und wären die gegebenen Individuen besser, so gehörten sie bereits in eine andere Welt, wodurch sie aber ihre Identität verlören, die ja gerade durch die Welt definiert wird. Jede Behauptung über mögliche Verbesserungen der Welt oder ihrer Individuen wäre also bei einem integralen Weltbegriff gegenstandslos. Man müßte also bei der Frage nach dem Optimum also doch wieder ganze *Welten* untereinander vergleichen, und das mit optimistischen Konsequenzen. Und das spricht nach Arriaga *gegen* einen integralen Weltbegriff.<sup>425</sup> Leibniz würde hier Arriagas Prämissen akzeptieren, aber nicht die Schlußfolgerung, da er gegen die optimistischen Konsequenzen des integralen Weltbegriffes nichts einzuwenden hat.

Gegen die Wahl der besten aller möglichen Welten wird von Mauro auch ästhetisch argumentiert: Weil der große Künstler sich auch im kleinen Werk zeige, sei Gott auch nicht genötigt zu den größten Werken; es reichten ihm auch Miniaturen, um seine Vollkommenheit zu manifestieren.<sup>426</sup> Nach Herice reicht hierfür sogar schon eine Ameise.<sup>427</sup> Paradoxerweise kann ja sogar die schlechtere oder geringere Materie für den Künstler die geeignetere sein; und auch für Gott ist die Masse eines Elefanten ungeeignet, wenn er einen Menschen schaffen will. Kleinere Zahlen tragen oftmals zu größerer Ordnung bei. So also ist die der Form nach beste Welt der Materie nach vielleicht gerade nicht die beste, und der Begriff der besten aller möglichen Welten sogar ein Widerspruch.<sup>428</sup>

Sarasa verweist überdies darauf, daß der Satz vom zureichenden Grund ja auch bei künstlerisch-literarischen Produktionen nicht gelte: Warum ein Künstler gerade dieses Bild gemalt, der Schriftsteller gerade dieses Buch geschrieben habe, sei nicht zu sagen. Entsprechend sieht er Gott als Künstler, aber auch als Verleger: Er gibt die Welt heraus wie ein Buch, ist beschäftigt mit der Wahl der Buchstabentypen usw.<sup>429</sup>

<sup>425</sup> [...] *nomine universi non debent intelligi omnia individua illius quae re ipsa existunt; in hoc enim sensu quaestio esset ridicula: dicere enim 'in hoc universo nihil potuit esse melius', esset idem ac dicere 'Hae res omnes sic manentes non potuerunt esse meliores se ipsis sic manentibus'; debet ergo universum hoc sumi prout includit caelum, terram, aerem et aquam; Arriaga (VI, 1649) S. 29b.*

<sup>426</sup> Mauro (1687) III, S. 13b; diese Manifestation oder „*gloria*“ definiert Mauro als *clara notitia de aliquo cum laude*.

<sup>427</sup> [...] *ut artifex in vili materia perfectionem artis saepe demonstrat, non minus ac in pretiosa. [...] in ordine ad solam formicam; Herice (1623) S. 372b.*

<sup>428</sup> Vgl. die Überlegungen bei Granado (1624) I, S. 168a/b.

<sup>429</sup> Sarasa (1664) S. 85 und S. 96f. Daß im künstlerischen Bereich der Satz vom Grund nicht gilt, soll offenbar nicht besagen, daß Gott die Welt gewissermaßen beiläufig und gedankenlos

Izquierdo unterwirft Gott der Tugend des Maßhaltens, muß dann aber gerade deshalb sagen, daß die Welt die bestmögliche sei, gemessen nämlich an der Menge der möglichen göttlichen Akte: Die Welt ist dann nicht die schlechthin bestmögliche, aber relativ auf die göttliche Mäßigung ist sie es doch. Und dazu ist Gott dann wiederum genötigt.<sup>430</sup> Immerhin aber wird hier das Optimum mehr in den göttlichen Akt selber verlagert. Ebenso betont Fabri, Gott schaffe das Optimum immer *moraliter*, und d.h.: insofern sein *Akt* immer unendlich gut ist.<sup>431</sup>

Ähnlich bemißt sich auch schon nach Perez die Güte einer göttlichen Handlung nicht nur nach ihrem externen Produkt, sondern auch nach ihrer *actio interna*. Und gemäß letzterer, d.h. in Hinblick auf das Subjekt der Handlung, kann es sogar besser sein, wenn Gott *gar nichts* schafft. Denn auch dann ist er nicht müßig: ist er doch ständig damit beschäftigt, Gott zu sein. *Quis autem vocet otiosum eum, qui agit ut Deus sit Deus, et obtinet?*<sup>432</sup>

A. de Herrera<sup>433</sup> hatte offenbar behauptet, Gott könne eine schlechtere Welt gewählt haben, um zu beweisen, daß er auf die beste nicht angewiesen sei. Estrix weist (wie Lugo und Arriaga)<sup>434</sup> diese Argumentation zurück; dies bedeute nämlich umgekehrt, ihn zwecks dieses Beweises nunmehr so von der schlechteren Welt abhängig zu machen, wie er sonst von der besten Welt abhängig wäre. Die Demonstration von Willkür schлüge um in Heteronomie. Das ist die Dialektik des absolutistischen Voluntarismus. Nach menschlichem Ermessen ist also für Estrix diese Welt doch die beste aller möglichen.<sup>435</sup>

entfallen wäre. Demnach müßte es hier ein Drittes, Mittleres geben zwischen Zufall und planmäßiger, absichtsvoller technischer Herstellung.

<sup>430</sup> Izquierdo (1670) S. 466bf.; vgl. auch Knebel (1991/2) S. 19. *Huiusmodi autem virtutum Dei summa perfectio in medio quodam consistit, [...] et eo minor est propensio ad creationem creaturarum, quo haec plus a tali medio recedit seu per excessum seu per defectum.* Izquierdo (1670) S. 464a. [...] *exorbitantem aut per excessum, aut per defectum a puncto medio latitudinis divinarum virtutum;* ebenda S. 467a. Auch Grua hat das zur Kenntnis genommen; Grua (1953) S. 302. Damit erübrigt sich scheinbar für die Wahl des Besten auch der infinite Regreß. Izquierdo (1670) S. 464a. Wie man den Mittelpunkt einer unendlichen Geraden bestimmt, scheint freilich als Problem ausgeblendet zu werden.

<sup>431</sup> Fabri (1669) S. 32. *Si enim [Deus] totum hunc mundum et omnes possibles praeterisset, videret se tam beatam esse atque felicem sine mundo, ac cum illo [...] quia omnis actus Dei est physice aequaliter perfectus circa creaturas, et earum carentiam.* Hurtado (1634) S. 30. Dasselbe gilt für Erkenntnisakte: *tam bonus est actus, quo Deus cognoscit muscam, ac quo angelum.* Ebenda S. 27.

<sup>432</sup> Perez I, S. 292. Und das ist eine *vita, qua nulla melior excogitari potest.* Ebenda.

<sup>433</sup> Augustin de Herrera SJ (1623-1684), Alcalá.

<sup>434</sup> Nach Arriaga ist die Schöpfung nicht durch ein Negativum zu ersetzen, sonst könnte man sich auch die Augen ausreißen, um sich dann über die Unabhängigkeit von ihnen zu freuen. Arriaga (I, 1643) S. 280b. Seine Rede vom *dominium* Gottes über die Kreatur, die Ähnliches begründen soll, erscheint da positiver. Arriaga (VI, 1649), z.B. S. 17b.

<sup>435</sup> [...] *ut perfectissima exercetur ac demonstraretur libertas: ut palam fieret nullius rei egentem esse Deum: Non alias consilii causas reddendas, ubi dominatio est suprema, legibus*



Wollte Gott hingegen aus diesem Motiv der Machtdemonstration gar keine Welt schaffen, so wäre die Frage, *wem* Gott seine Unabhängigkeit dann noch demonstrieren will. Um die Demonstration besonders groß zu machen, müßte er sogar besonders *viele* Zuschauer schaffen.<sup>436</sup> Die Lösung des Problems bietet die Sphäre der möglichen Welten: Egal, ob Gott die beste Welt schafft, oder nicht, seine Vollkommenheit zeigt sich schon daran, daß es noch unendlich viele andere mögliche Welten gibt, die er nicht schafft, obwohl er es könnte. Gott braucht seine Unabhängigkeit nicht den *geschaffenen* Welten zu demonstrieren, er kann es auch an *möglichen*.<sup>437</sup> Das ist also ganz wie bei Leibniz, der die Freiheit Gottes gegen Spinoza an der Möglichkeit anderer Welten festmacht, die Gott bei Leibniz freilich *de facto* nie wählen kann.

Auch nach Arriaga ist die Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung, sein „*dominium*“ über die Kreatur, Motiv genug, um jede Nötigung zur Wahl des Besseren oder Besten aufzuheben. Dieses *dominium* erlösche, wenn es eine Nötigung Gottes zur Schöpfung überhaupt gäbe.<sup>438</sup> Wenn er aber diese unterlassen kann, dann auch die Wahl der jeweils besseren: *cur enim sicut potest a meliori cessare, cessando ab omnibus aliis, non poterit cessare a meliori, et velle aliquid producere ex minoribus?*<sup>439</sup>

Die Art und Weise, wie Gott sich von diesem *dominium* motivieren läßt, muß allerdings differenziert betrachtet werden: Zwar könne man sagen, Gott freue sich auch, wenn er die Nichtexistenz beispielsweise der Inkarnation sehe, weil er daran eine Erfahrung von seiner Unabhängigkeit von der Wahl derselben und damit seiner Freiheit gewinnt. Aber dieses Wissen um die Unabhängigkeit hat er nach Arriaga auch, wenn er die Inkarnation doch dekretiert. In letzterem Fall freut er sich sogar an seinem Wissen um seine Unabhängigkeit *und* an der Inkarnation. Diese doppelte Freude aber könne ihn nun wiederum nicht zur Inkarnation nötigen, da mit einer solchen Nötigung das Wissen um die Unabhängigkeit wieder entfele; eine solche Nötigung wäre also ein Selbstwiderspruch.<sup>440</sup> Nun ist zwar ein solches, gewissermaßen kontrafaktisches Wissen um die eigene Unabhängigkeit von der Wahl der Inkarnation keine *cognitio experimentalis*, sondern nur eine *cognitio speculativa et abstractiva*, aber das ist

*omnibus soluta*; Estrix (1672) S. 24. [...] *periculum futurum, ne videatur Deus indiguisse mundo non optimo: quidni ergo libertas Divina, condi potius mundum optimum; ut palam fiat non indiguisse Deum mundo non optimo?* (S. 26). Ebenso auch schon Ruiz; vgl. Knebel (1991/2) S. 23f.

<sup>436</sup> *Primum namque non posse id palam fieri, si nullus creetur mundus*. Estrix (1672) S. 26. Außerdem ist dann die Frage, womit er dann seine Größe manifestieren will; Negationen werden dazu kaum geeignet sein. *Nam Deus non se manifestat negationi, sed creaturae: ergo quo plures essent creaturae, eo maior esset manifestatio Dei*. Borull (1661) S. 168.

<sup>437</sup> [...] *cum supersederetur mundis infinitis, quos potuisset condi, neque esse conditos*. Estrix (1672) S. 26.

<sup>438</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 17b.

<sup>439</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 21b.

<sup>440</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 22a/b.

bei Gott kein Mangel: Der Mensch zwar ist beruhigter, wenn er auch experimentell erfahren hat, daß z.B. der ihm gehörende Diamant nicht mit einem Hammer zu zertrümmern ist, aber schon der Engel freut sich am Bewußtsein, daß er vom kalten Wind keinen Husten bekommen kann—obwohl er davon keine Erfahrung im eigentlichen Sinne haben kann. Er freut sich deshalb auch dann darüber, wenn immer ruhiges und mildes Wetter ist. Der tatsächliche Wind tut also nichts dazu.<sup>441</sup> Ähnlich wird nach Hurtado Gott von unserem tatsächlichen Leiden ebenso getroffen, wie von unserem bloß möglichen: nämlich gar nicht. Seine Erfahrung ist immer die gleiche, unangefochtene.<sup>442</sup>

Das göttliche *gaudium ob independentiam* bringt aber noch ein weiteres Problem mit sich: Wenn der Mangel Gott genauso gut oder sogar besser gefällt, zugleich aber das Gefallen Gottes die Richtschnur für unser gutes Handeln ist, warum sollte dann nicht auch für uns der innerweltliche Mangel das Ziel sein? Entprechend der *annihilatio mundi* könnte man heute an einen, mit menschlichen Mitteln zu erzeugenden, größten anzunehmenden Unfall denken.<sup>443</sup> Allerdings wäre dies auch das Ende des Menschen, während Gott sich über die Nichtigkeit der Welt erhebt.

Perez selbst läßt anklagen, daß in der Welt enthaltene Übel und die Sünden des Menschen wären Grund genug gewesen, sie nicht zu schaffen (*fuga mali*);<sup>444</sup> die Sünde des Menschen aber einfach durch Beeinträchtigung seiner Freiheit zu verhindern, wäre selber ein Übel gewesen. Im übrigen sei die Kreatur aber schon als solche defizient und der „Flucht“ würdig (*dignum fuga*)<sup>445</sup>—eine Art *malum metaphysicum*. Es sei der Demut förderlich, festzustellen, daß es der göttlichen Maiestät im Grunde unwürdig ist, sich um Ameisen und Würmchen zu kümmern, und daß es umgekehrt erstaunlich ist, daß er dennoch neben Menschen und Engeln sogar für Fliegen Sorge trägt. Die Tatsache seiner Inkarnation und seines Leidens ist dann um so erstaunlicher.<sup>446</sup>

Die gleichwohl bestehende inklinierende Güte der Welt wird nach Perez durch das Motiv der absolutistischen Selbstgenügsamkeit der *maiestas Dei* voll aufgewogen.<sup>447</sup> Es besteht ein Gleichgewicht zwischen der göttlichen Güte, die

<sup>441</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 22b.

<sup>442</sup> *Ergo ex carentia mundi non capit Deus novam voluptatem de sua impensione: quod si illam capit, eandem etiam capiet ex mundi existentia, quia videt se ex creatione mundi nec esse lassurum, nec minutum viribus, nec ex creaturam miseriis ipsum aliqua tangi.* Hurtado (1634) S. 31.

<sup>443</sup> Arriaga (VI, 1649) S. 23a.

<sup>444</sup> *Dico Deum per nolitionem mundi fugere malis culpa, quae mundus secum affert; quae mala Deus fugit propter suam maiestatem.* Perez I, S. 292.

<sup>445</sup> Vgl. hierzu auch Aldrete: *Gaudetque Deus de illo exercitio sui dominii, quia sic impedit existentiam creaturae, quae innumeris caret perfectionibus et imperfectionem non caret.* Aldrete (1662) S. 269a.

<sup>446</sup> Perez I, S. 292.

<sup>447</sup> Perez I, S. 298.

zur Schöpfung drängt, und der göttlichen *maiestas*, die deren Negation fordert.<sup>448</sup> Das heißt aber auch, daß Gott sich in allem bestätigt findet: Je besser etwas ist, desto mehr entspricht es seiner *maiestas*; je schlechter etwas ist, desto mehr entspricht es seiner Güte (die sich dazu herabläßt); letzteres gilt sogar für die göttliche Zulassung der Sünden.<sup>449</sup>

Eine andere Argumentation wird am Collegio Romano von Elizalde vorgeführt (der sich dafür dem Ansatz nach auf seinen Lehrer Esparza beruft): Nach dem Anteil Gottes sei die Welt die beste aller möglichen; wenn sie dennoch nicht absolut die beste ist, dann trägt dafür allein der Mensch die Schuld: Ohne seine Sünde wäre die Welt nämlich besser—auch wenn es dann nicht den heldenhaften Glanz des Martyriums in ihr gäbe.<sup>450</sup> Die unberührte Vollkommenheit der Gottesmutter ist mehr, als die vollkommene Bekehrung der Magdalena.<sup>451</sup> Da man aber nun gerade bei einer Lehre vom Totaldekret wohl kaum annehmen darf, daß Gott von unseren Sünden überrascht ist, muß man also fragen, wie die Sünde innerhalb eines Totaldekretes zu verstehen ist. Und damit ist man dann auch beim leibnizschen Lösungsversuch für das Theodizeeproblem.

### 5 Totaldekret und Theodizee

Das Totaldekret ist von Anfang an auch deshalb auf Widerstand gestoßen, weil es zu Problemen hinsichtlich der Theodizee führt. Es beinhaltet also ein Problem, das Leibniz durch das Dekret über komplette mögliche Welten gerade lösen wollte.

So ergibt sich z.B. die Frage, wie denn die Verdienste noch die *causa moralis* der Glorie sein können, wenn beides doch zugleich dekretiert wird. Auch sind *gratia sufficiens* und *efficax* in einem Totaldekret nicht mehr zu unterscheiden: Wenn aber ein und dieselbe Gnade zugleich hinreichend, aber nicht wirksam sein könnte, dann beinhaltete eine hinreichende Gnade zu keinem Zeitpunkt ein Wohlwollen Gottes gegenüber den *reprobati* (bei denen sie ja nicht zu einer wirksamen wird). Und umgekehrt: Wenn eine Gnade zugleich hinreichend und wirksam wäre, dann würden die Prädestinierten nicht aufgrund ihrer freien Zustimmung gerettet, sondern zwangsweise.<sup>452</sup>

<sup>448</sup> [...] *tanta est enim bonitas, quanta maiestas; maiestas petit ut nihil producat, bonitas, ut producat.* Perez I, S. 293.

<sup>449</sup> Perez I, S. 293.

<sup>450</sup> Elizalde (1662) S. 534 und S. 540.

<sup>451</sup> [...] *ut maior est Sanctissimae Virginis, quam Magdalenae perfectio, et ipsa Magdalena exitisset praestantior, si nullius casibus edocta tam humilis tantopere Deum dilexisset.* Elizalde (1662) S. 541.

<sup>452</sup> So ein Einwand bei Mauro (1687) I, S. 215a. Mit Esparza könnte man antworten: *quod ipse dat, est secundum se bonum* [...] *et dat cum voluntate similiter bona, quantum est ex se.* Esparza (1660) S. 133.

Angesichts solcher supralapsarischer Vorentschiedenheit wendet Aldrete sich scharf gegen ein solches Totaldekret und bestreitet dessen Befürwortern die Legitimation, sich hierfür auf Molina zu berufen.<sup>453</sup>

Auch Perez spricht sich an einigen Stellen aus ähnlichen Gründen gegen ein Totaldekret aus. Wir hatten ja schon gesehen, daß er, bei aller Neigung zum Totaldekret, doch zumindest das natürliche vom übernatürlichen Totaldekret trennt, und sogar einen eigenen *ordo decretorum* entwickelt.<sup>454</sup>

Zunächst wäre zu bedenken, was Perez gegen Ruiz' Behauptung einer Notwendigkeit der Inkarnation geltend macht: Ist die Inkarnation notwendig, dann ist die aus ihr folgende Gnade vom *donum creationis* nicht mehr zu unterscheiden. Das gilt natürlich um so mehr für ein Totaldekret, bei dem Inkarnation und Schöpfung zugleich dekretiert werden.<sup>455</sup>

Perez lehnt aber auch eine zugleich mit der Zulassung der Sünde erfolgende Dekretierung der Prädestination Christi ab. Dies hieße ja, daß auch die Sünde dekretiert wird, weil Gott die Entscheidung Adams bei einer solchen Gleichzeitigkeit nicht „abwartet“.<sup>456</sup> Immerhin hatte aber auch Leibniz solchen Supralapsarismus (der bei manchen Calvinern auch die Dekretierung von Sünde und Verdammung einschließt), als „harte und unanständige Lehren“ bezeichnet, ohne daß er deshalb das Totaldekret aufgegeben hätte.<sup>457</sup>

Die Sünde wird in einem Totaldekret nicht mehr nur konditional vorausgesetzt, sondern im Totum mitdekretiert. Die absolute Voraussicht der Sünde ist also nicht mehr die Bedingung für ein nachfolgendes Inkarnationsdekret, wie bei Aldrete, sondern wird mitdekretiert und dadurch *unvermeidbar*.<sup>458</sup> Denn wenn die Folge (Inkarnation) schon feststeht, kann die Ursache (Sünde) nicht mehr ausbleiben. Aus diesem Grund nimmt Perez auch eine virtuell-intrinsische Distinktion zwischen *scientia visionis* und *scientia media* in Gott an; andernfalls würde ja die in der *scientia media* vorausgesehene Sünde dekretiert, wie der Inhalt der *scientia visionis*.<sup>459</sup>

Trotz dieser Schwierigkeiten gibt ein Leibniz das Totaldekret nicht auf—im Gegenteil: Gerade im Hinblick auf das *Ganze* der durch dieses Totaldekret be-

<sup>453</sup> Aldrete (1662) II, S. 442ff. und S. 538a. *Neque P. Molina admisit illud decretum indivisibile virtualiter praedefiniens absolute et efficaciter omnem seriem rerum huius Universi*. Ebenda S. 515a. Vgl. auch Knebel (1991/2) S. 18.

<sup>454</sup> Dabei ist auch immer zu bedenken, daß sich bei der postumen Edition von Perez' Schriften—für uns heute nicht mehr kontrollierbar—verschiedene Phasen seines Denkens überlagert haben können.

<sup>455</sup> Perez II/III, S. 342a/b.

<sup>456</sup> Perez II/III, S. 414a/b.

<sup>457</sup> Vgl. ed. Hübener (1990) S. 145.

<sup>458</sup> *Non potuit Deus unico decreto executivo velle simul et permissionem peccati et Incarnationem in remedium ipsius. Nullum enim decretum Dei potest esse tale ut habeat a priori essentiali connexionem cum peccato*. Pallavicino (Ass.) V, S. 454f.

<sup>459</sup> Perez II/III, S. 409b.

schlossenen Welt sollen ja die vorkommenden Sünden als (und zwar: auch für Gott) unvermeidlich erkennbar werden.<sup>460</sup> Daß Gott gerade diese Welt gewählt hat, offenbare im Gegenteil seine Güte. Dieser Aspekt des Totaldekretes und des Weltbegriffes war schon bei Molina angelegt<sup>461</sup> und findet sich auch noch beim jungen Suarez:

*Nam supposita illa praescientia, optime intelligimus ex infinitis hominibus et angelis et mundis possibilibus quos Deus cognovit in sua simplici intelligentia mere gratis et voluntarie, sine ulla alia causa, decrevisse aeternum regnum et ecclesiam triumphantem ad gloriam suam creare ex Christo, iis hominibus et iis angelis constantem; et adhuc finem assequendum, ex innumeris rationibus et modis possibilibus, quos cognoscebat, elegisse hunc, scilicet creationem huius mundi, cum his hominibus, his angelis, his auxiliis et aliis rebus.*<sup>462</sup>

Der Vergleich mit anderen Möglichkeiten Gottes, anderen möglichen Welten kann die Übel der tatsächlich bestehenden entschuldigen.

Diese Relativierung der Sündenzulassung durch den Hinblick aufs Ganze des Totaldekretes ist auch bei den Anhängern des Totaldekretes zu finden. Hatten die Gegner des Totaldekretes darauf hingewiesen, daß die Dekretierung der späteren Reue auch die vorangegangene Sünde impliziere und unvermeidlich mache,<sup>463</sup> so wird die Buße bei S. Mauro gerade zu demjenigen Gut, das das Vorkommen der Sünde rechtfertigt: *permissio peccati propter bona*. Hat man dies einmal zugestanden, so wird deutlich, daß es eben diese Zulassung der Sünde um eines Gutes willen ist, die das Totaldekret nötig macht; andernfalls müßte man eine Mittel-Zweck-Relation im engeren Sinne annehmen: Die Sünde wäre dann ein vorgängiges *Mittel* für das Gute. Das kann aber nicht sein, weil der Sünde für sich genommen gar nicht die Fähigkeit zukommt, die Reue zu verursachen, oder auch nur dazu zu disponieren. Analog müßte man sonst auch

<sup>460</sup> *Et vero incivile est, nisi tota Lege inspecta iudicare, ut aiunt Jure consulti.* GP VII, S. 314f. Auch nach Malebranche gibt es nur einen Willensakt, der aufgrund seiner *Einförmigkeit* der bestmögliche ist. Die Übel sind in diesem Dekret unvermeidlich enthalten, werden also nach Malebranche tatsächlich nicht nur zugelassen, sondern von Gott *bewirkt*. Gerade *weil* es sich aber nur um *einen* Willensakt handelt, dürfen wir versuchen, die Übel zu verhindern. Wären auch die Übel je einzeln von Gott dekretiert, so wäre das nicht erlaubt. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion* IX, 8-13. Vgl. auch Billicsich (1952) S. 96f. und S. 99. – Gegen diesen abstrakten Universalismus kann man natürlich mit Fénelon die Erfahrung persönlichen Geschickes setzen, die eher eine Antwort im Blick auf den Gekreuzigten findet (vgl. Spaemann (1963) S. 210-214). Das muß freilich kein Gegensatz sein, wenn das Gesetz, der Logos, durch den die Welt geschaffen ist, derselbe ist, der am Kreuz hing ...

<sup>461</sup> Z.B. die Ermöglichung des Sündenfalles durch Entzug der *iustitia originalis* im Hinblick auf die (absolute) Prädestination Christi. Molina, *De Praedestinatione*, ed. Stegmüller (1935) S. 307.

<sup>462</sup> In einem Traktat, ediert in: *Miscelaneas Comillas* 9 (1948), zitiert nach Knebel (1991/2) S. 13.

<sup>463</sup> Das war z.B. der Vorwurf von Salazar; vgl. Knebel (1991/2) S. 17.

die Krankheit für ein Mittel zur Heilung der Krankheit halten.<sup>464</sup> Also handelt es sich nicht um ein Verhältnis von Mittel und Zweck, sondern um bloße Gleichzeitigkeit und Konkomitanz<sup>465</sup> von Sünde und Buße im optimalen Zusammenhang des Totaldekretes.<sup>466</sup> Verbindet sich das Totaldekret bei Molina mit einer Prädestination *post praevisa merita*, so könnte man bei Leibniz und den Anhängern des Totaldekretes von einer *permissio mali/peccati post praevisa bona* sprechen. Dieses Vorherwissen geht freilich jedem Dekret voraus. Die entsprechenden Unterscheidungen liegen nicht im göttlichen Willen begründet, sondern im Wissen, d.h. im Verstand Gottes.

Es gibt allerdings eine traditionelle Unterscheidung im Willen Gottes, die auch von Leibniz nicht aufgegeben wird: die von *voluntas antecedens* und *voluntas consequens*.<sup>467</sup> Sie war schon immer aus Gründen der Theodizee eingeführt worden, genauer gesagt: um den allgemeinen Heilswillen Gottes mit der tatsächlichen Verdammung einiger zu vermitteln.<sup>468</sup> Gemäß der *voluntas antecedens* will Gott für jedes Ding das ihm eigentümliche Gute; gemäß der *voluntas consequens*, die den Rest der Welt gemäß dem *ordo sapientiae* berücksichtigt, läßt er Defekte zu.<sup>469</sup>

Diese Trennung und Vermittlung findet—im Gegensatz zum Totaldekret—bewußt *nicht* im Verstand Gottes statt. Die Komplexität der Welt stellt sich erst durch göttlichen Willensentschluß her; nicht das Wissen, sondern der Wille ist ja auf die Dinge hingeordnet und kann so von diesen her eine Vielheit in der göttlichen Einfachheit begründen.<sup>470</sup>

Für Thomas ist dies genau der Ort, um so etwas wie mögliche Welten aus dem Denken Gottes auszuschließen: *Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in seipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati*.<sup>471</sup> Das hindert

<sup>464</sup> [...] *peccatum non habet virtutem causandi poenitentiam salutarem, vel ad illam disponendi; ergo etc.*; Mauro (1687) I, S. 217b. Auch nach Thomas sind die Übel nicht „*causae*“ sondern „*occasiones perfectionum*“; I *Sent.* 46, 1, 3, ad 6; vgl. Hübener (1985) S. 123.

<sup>465</sup> Den Begriff der Konkomitanz verwendet in diesem Zusammenhang z.B. auch Leibniz: *malheurs par concomitance*; GP VI, S. 170.

<sup>466</sup> Mauro (1687) I, S. 216b. Und Gott darf etwas schaffen, was Sünde enthält, weil er nicht verpflichtet ist, jede Sünde zu verhindern. Esparza (1685) S. 239b.

<sup>467</sup> Oder auch von „Gebotswillen“ und „Geschichtswillen“; vgl. Spaemann (1963) S. 167f.

<sup>468</sup> Vgl. hierzu Stegmüller (1929).

<sup>469</sup> Z.B. das Versagen der Materie gegenüber dem Samen bei der Zeugung von Mißgeburten (*De veritate* 23, 2c). Leibniz betont, die *voluntas consequens* dürfe nicht mit der *voluntas conditionalis* verwechselt werden, mit der Gott das Opfer Isaaks befiehlt. GP III, S. 31. P. Geach leuchtet die Unterscheidung zwischen *vol. consequens* und *antecedens* nicht ein: *[this] distinction is a clear one only for agents who are under conditions beyond their own control*. Geach (1977) S. IX. Er tendiert deshalb zu einer Art striktem Totaldekret; ebenda S. 31-36.

<sup>470</sup> Thomas, *De veritate* 23, 2 ad 3.

<sup>471</sup> Thomas *De Veritate* 23, 2 ad 3. Etwas anders stellt sich dies dar, wenn es um die Ideen geht: Gott hat nach Thomas eine Idee von dem Universum, das er schaffen will (nicht allerdings von bloß möglichen Welten). *Summa Theologica* I, 15, 2c.

Thomas aber gar nicht daran, nicht nur eine Sukzession im göttlichen Willen abzulehnen,<sup>472</sup> sondern auch einen *ordo decretorum*. Die entsprechenden Unterscheidungen bestehen nur *ex parte volitorum*. Thomas ist zumindest insofern Anhänger des Totaldekretes.<sup>473</sup>

Aus Gründen der Theodizee fühlt sich auch Perez genötigt, eine *distinctio virtualis intrinseca* zwischen *voluntas antecedens* und *consequens* einzuführen.<sup>474</sup> Auch scheint ja in Gott der *actus amicitiae* gegenüber dem Gerechten mit dem *actus inimicitiae* abzuwechseln. Andernfalls hätte er Judas *nie* erretten wollen.<sup>475</sup>

Und selbst Leibniz schließlich unterscheidet nicht nur eine *volonté antecedente* von einer *volonté consequente*,<sup>476</sup> sondern sogar, eine Analogie zur *scientia media* herstellend, von einer *volonté moyenne*.<sup>477</sup> Dabei werden bei der *voluntas antecedens* abstrakt bestimmte Eigenschaften betrachtet, die Gott je nach Qualität entweder verhindern oder fördern will. Vorausgesetzt ist dabei, daß sich die Gehalte der *voluntas antecedens* ausschließen; andernfalls haben sie alle gleichzeitig statt.<sup>478</sup> Die *volonté moyenne* hat es dann bereits mit der Kombinatorik dieser Eigenschaften zu tun. Die *volonté consequente* schließlich ist nur noch mit dem Resultat eines Totalkalküls konfrontiert. Dieses Resultat ist die beste aller möglichen Welten.

*L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecedente toute pure et primitive, et entre une volonte consequente et finale. La volonté antecedente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soy, detaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combi-*

<sup>472</sup> *De Veritate* 23, 2 ad 8.

<sup>473</sup> *De Veritate* 23, 2, obi. 1: *Ordo enim distinctionem praesupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quae vult*; und dazu ad 1: *in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum*. Die Behauptung: *res autem in sua natura implicita est omnibus suis „conditionibus“* (und *secundum diversas „circumstantias“*) wird auf die verschiedenen Aspekte (nämlich *antecedens* und *consequens*) bezogen, nach denen ein und dieselbe Sache gewollt werden kann (Obi. 2 und 3), nicht aber ist es als Behauptung eines *conceptus completus* zu verstehen.

<sup>474</sup> Perez II/III, S. 409b. Für Navarrete und die Thomisten ist aber die *voluntas antecedens* nur *eminenter* in Gott enthalten; *formaliter* jedoch nur die *voluntas consequens*. Granado (1624) I, S. 349. Der Weltordo ist vom göttlichen Intellekt *praeexcogitatum* und *praemeditatus* z.B. auch nach *Summa Theologica* I, 44, 3c und *Contra Gentiles* 3, 76. Vgl. Hübener (1984) Sp. 1269. Gerade bei Thomas bekommt der Ordo der Welt abgehobene Seinsqualitäten als *ultima forma et optimum in universo*; der Ordo ist der *ultimus finis* der Dinge. Dabei ist er eine *forma accidentalis*, die kein Sein verleiht und z.B. für die hypostatische Union nicht hinreichen würde. Ebenda Sp. 1268; vgl. *Contra Gentiles* 2, 42.

<sup>475</sup> Perez II/III, S. 411a.

<sup>476</sup> So z.B. GP VI, S. 115f.

<sup>477</sup> Die *volonté antecedente* entspricht dann der *scientia simplicis intelligentiae*, die v. *consequente* der *scientia visionis*. Sie ist aber nicht zu verwechseln mit der hypothetischen, unvollkommenen „*velleitas*“ (z. B.: „*Je voudrais, si je pouvois*“, GP VI, S. 357 und III, S. 31).

<sup>478</sup> *Omnis voluntas Dei antecedens effectum plenum haberet, si omnes voluntatum antecedentium effectus simul stare possent*. GP III, S. 31.

*naisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et decisive resulte de la consideration de tous le biens et de tous le maux qui entrent dans nostre deliberation, elle resulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque facon par rapport à une volonté antecedente pure et primitive, doit etre considerée comme antecedente par rapporte à la volonté finale et decretoire.*<sup>479</sup>

Die inneren Kombinationen der Welt ergeben sich dabei nicht mehr, wie bei Thomas, aus dem *ordo sapientiae*, sondern aus einer seriellen Mechanik:

*comme dans la mecanique le mouvement composé resulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait egalemant à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois.*<sup>480</sup>

Zwar führt Leibniz hier als Beispiel die Vernunft als wesentliche Eigenschaft des Menschen an, aber schon seine *volonté antecedente* ist, im Gegensatz zur Tradition, gar nicht mehr am Wesen einer Sache orientiert, der es Genüge zu tun gilt, sondern an atomisierten Prädikaten, zu denen sogar Übel gehören. Das ist in der leibnizschen Ontologie freilich konsequent: Es gibt nicht nur keine unwesentlichen Eigenschaften mehr, zu den wesentlichen Eigenschaften zählen vielmehr sogar, weil schlechterdings *alles* zur Definition gehört, die Privationen. Diese werden zu wesentlichen Eigenschaften erhoben, obwohl sie Privationen eigentlich erst aus dem *Gegensatz* zum Wesen heraus zu nennen wären.<sup>481</sup>

Dies hat bei Leibniz aber nicht nur eine Bedeutung innerhalb der Ontologie, sondern auch innerhalb der Theodizee: Wäre die Privation nicht bereits in der Definition des Tarquinius enthalten, dann käme sie ihm nur darum zu, weil Gott sie dekretiert hat.<sup>482</sup> Daß hier der Wille als *volonté antecedente* und *moyenne* bereits enthalten ist, ist kein Argument dagegen, da diese Willensformen bloß hypothetisch bleiben. Ein *decretum absolutum* erfolgt erst durch die *volonté 'decretoire'* oder *'consequent'*. Letzteres ist zwar auch den Jesuiten nicht fremd, zu der Aufnahme von Privationen in die Definition kommt es bei ihnen aber nicht, weil die Gründe für die Zulassung des Übels nicht dem Einzelding immanent sind, sondern nur dem Totaldekret.<sup>483</sup>

<sup>479</sup> GP VI, S. 170. Das eigentliche *Dekret* steckt freilich in der *voluntas consequens* wie die Bezeichnung *volonté decretoire* verrät.

<sup>480</sup> GP VI, S. 116. Vgl. auch das bekannte Diktum: *Cum Deus calculat fit mundus* (= GP VII, S. 191; vgl. auch *Monadologie* § 54).

<sup>481</sup> Der Wesensbegriff wird bei Leibniz, wie es scheint, über die Logik, d.h. über die Definition wieder eingeführt, ontologisch hat er keine Bedeutung. Die verschiedenen Definitionen stellen bei Leibniz die eine Wesenheit gewissermaßen unter verschiedenen Perspektiven dar. Vgl. Burkhardt (1980) S. 213.

<sup>482</sup> Vgl. den Schlußmythos der *Theodizee*.

<sup>483</sup> Das macht im Vergleich die möglichen Welten Leibnizens noch integraler.



Gemeinsam gegenüber der Tradition ist Leibniz und den Jesuiten aber eine Verlagerung der Kriterien bei der Relativierung des Übels und seiner Ursachen: Dies geschieht jetzt mehr durch die *scientia media*. Stärker noch als bei Leibniz tritt aber bei den Jesuiten die kosmologische Theodizee hinter der *scientia-media*-Theodizee zurück. Die *scientia-media*-Theodizee konzentriert sich auf die Rechtfertigung der göttlichen Prädestination angesichts der freien Entscheidung des Menschen und ihrer Bedingungen. Der *scientia-media*-Diskurs kreist anthropozentrisch um die menschliche Willensfreiheit und theozentrisch um das göttliche Wissen und Planen. In dieser Zweipoligkeit verschwindet der Kosmos bzw. wird (in der Hypothese) für dieses Problem funktionalisiert. Erst mit dem Totaldekret und der *necessitas ad optimum* treten wieder kosmologische Elemente in der jesuitischen Theodizee hervor.

Die traditionelle kosmologische Theodizee arbeitete vor allen Dingen mit dem Topos: *Malum auget decorum in universo*. Die gehörige Verteilung von Licht und Schatten, die schon die aristotelische Rhetorik gefordert hatte, war durch Plotin und Pseudo-Dionysios geläufig geworden.<sup>484</sup> Entsprechend sollte es zur Vollständigkeit der Welt gehören, daß nicht nur alle Wesensstufen besetzt sind,<sup>485</sup> sondern auch das Übel anzutreffen ist.<sup>486</sup> Die Vollständigkeit gilt dabei natürlich nur vorbehaltlich der nötigen Kompossibilitätsabwägungen und der prinzipiellen Möglichkeit anderer Welten.<sup>487</sup>

Die Vielfalt spiegelt die unendliche Fülle Gottes besser wieder, als die Eintönigkeit,<sup>488</sup> und die Vielheit gleicher Dinge besser, als deren Singularität. Dabei hat Gott nicht das Recht, das Wohl des Ganzen gegenüber dem des Einzelnen zu vernachlässigen.<sup>489</sup> Die Übel wirken in dieser Vielfalt verschönernd wie die Narbe im Gesicht des Kriegers und die Antitheta im Gedicht; die Sünde dient überdies der Manifestation der göttlichen Eigenschaft der

<sup>484</sup> Hübener (1985) S. 110-112.

<sup>485</sup> Nach Thomas ist es besser, daß ein Engel und ein Stein existieren, als nur zwei Engel. – Leibniz polemisiert gegen die Auffassung, daß alles nur um des Menschen willen geschaffen sei, und erinnert an die Verschonung Ninives, die Gott auch mit dem Tierschutz begründe. Zwar sei ein Mensch besser als ein Löwe, aber kein Mensch sei wohl besser als die ganze Löwengattung. GP VI, S. 168f.

<sup>486</sup> Vgl. z.B. Mauro (1687) I, S. 171a.

<sup>487</sup> Hübener (1985) S. 111f. Was nicht in sich das Beste ist, kann nach Bonaventura doch ein *optimum in ordine* sein. Es ist ein Zeichen großer Weisheit, nicht nur Gutes zusammenordnen zu können, sondern auch Gutes mit Bösem. Hübener (1984) Sp. 1265. Unendliches (wie die Zahlenreihe usw.) zusammenzuordnen, ist unmöglich. Ebenda.

<sup>488</sup> Oder mit Augustinus: *si essent aequalia, non essent omnia*; Hübener (1985) S. 121. Nach Leibniz ist Einheitlichkeit ein Fall von Regellosigkeit (GP VI, S. 244; *Theodizee* § 211); eine Orgel, an der alle Pfeifen gleich lang sind, macht keine schöne Musik. GP VI, S. 263f. (*Theodizee* § 246). Wie wir sahen, ist ja auch nach den Jesuiten eine Welt unvollkommen, die bloß aus Wasser besteht.

<sup>489</sup> Besser wäre es, wenn der Fuß die Vollkommenheit des Auges hätte, aber was wäre der Körper ohne Füße? So Thomas (*Contra Gentiles* 3, 94) nach Hübener (1985) S. 121. Vgl. auch Mauro (1687) I, S. 172b. Das Tier muß aus ungleich vollkommenen Teilen bestehen, um als Ganzes vollkommen sein zu können. Ebenda S. 171b.

Gerechtigkeit und damit wiederum der Vollständigkeit der Manifestation.<sup>490</sup> Leibniz erinnert auch daran, daß—mit dem Gleichnis des Evangeliums—auch das Samenkorn im Erdboden eine gewisse Verderbnis erfährt, die aber nötig ist für den Keimungsprozeß. Manchmal auch müsse man ein Übel zulassen, um ein größeres zu verhindern; Gott handele dann wie ein Offizier, der seinen Posten verläßt, um zwei Untergebene davon abzuhalten, sich gegenseitig umzubringen.<sup>491</sup>

Nicht jeder Teil der besten aller möglichen Welten ist also selber, für sich genommen, das Bestmögliche—eine Einsicht, die sich auch bei Perez<sup>492</sup> und Elizalde findet: Das Ganze sei eben besser als selbst der beste Teil; daher *könne* Gott gar nicht bessere Teile schaffen, als er es tatsächlich getan habe.<sup>493</sup>

Auch hier dient Leibniz wieder die Mechanik als Beispiel: Schwere Körper reagieren langsamer, wie Kepler und Descartes richtig bemerkt hätten; das Übel ist ihnen gleichsam physisch und natürlich mitgegeben. In dieser Analogie liege auch der gute Sinn der Auffassung von der Materie als Ursache des Bösen und der Rede vom schwachen Fleisch.<sup>494</sup> *Malum oritur ex limitatione*. Das wendet er auch gegen die Auffassung des Suarez, daß Gott denselben *concursus* für gute und schlechte Handlungen gebe. Tatsächlich bestehe hier durch die *limitatio* immer schon ein gottgegebenes Ungleichgewicht.<sup>495</sup> Wollte Gott aber von vorneherein alle geschöpfliche Ungleichheit und Unvollkommenheit ausschließen und nur das Vollkommenste schaffen, so reduplizierte er nur sich selbst.<sup>496</sup>

Gleichwohl aber berechtigt all dies Gott nicht, die Sünde *direkt* zu verursachen.<sup>497</sup> Hier braucht es noch differenziertere Erklärungen;<sup>498</sup> und dabei kommt

<sup>490</sup> Hübener (1985) S. 125f.; vgl. aber dagegen Elizaldes Konfrontation der Jungfrau Maria mit der Magdalena am Ende des vorigen Kapitels.

<sup>491</sup> GP VI, S. 116f. Und A. Sarasa wird von Rosso mit einer pädagogischen Überlegung referiert: [...] *s'ils étaient toujours heureux, ils ne feraient plus rien pour progresser dans le bien*. Böse verhärten sich, Gute werden dekadent und spenden nichts mehr. Rosso (1971) S. 137f.

<sup>492</sup> Perez I, S. 221.

<sup>493</sup> *Partes quidem separatim acceptas concessi non optimas; at cum partes sint propter totum, ut omnis facultas supponit et tradit, in eis potissimum illud est, quod partes sint; sic vero nec partes meliores facere potuit Deus, quam fecit: cum totum meliorum partium melius sit procul dubio*. Elizalde (1662) S. 502f.

<sup>494</sup> GP VI, S. 121.

<sup>495</sup> Grua S. 355.

<sup>496</sup> GP VI, S. 121.

<sup>497</sup> [...] *sumum bonum non potest esse causa alicuius mali, sicut nec summe calidum causa alicuius frigoris*. Thomas I Sent. 42, 1 sc. 2. Aber es ist gleichwohl gut, daß es Böses gibt. Wie Leibniz weiß, gab es ein vielerörtertes Wort des Bellarmin, das beides aufeinander abstimmen soll: *bonum est ut malum fiat, Deo permittente*; Grua S. 357. Für moralisch unmöglich gilt es Ruiz, Esparza und Derkennis, daß Gott einen Unschuldigen beim jüngsten Gericht verdammt. Für Leibniz ist dies *absolut* unmöglich. Vgl. Grua (1953) S. 459.

<sup>498</sup> Diese Erklärungen sollte man mit Geach alle unter einen epistemischen Vorbehalt stellen: *We may however, expect problems about sin to be irresolvable for us, just because we are sinners*. Geach (1977) S. XII.

schließlich auch die *scientia media* ins Spiel—hinter der die kosmologischen Aspekte der Theodizee dann zurücktreten:

Traditionell verursacht Gott den sündhaften Akt (den es ja ohne *concursum* nicht geben kann) nur materiell, nicht formell, d.h.: nicht in seiner Bosheit. Diese Unterscheidung hatte den Nominalisten nicht eingeleuchtet; ihre Behauptung war: *qui efficit totam substantiam, efficit privationem consequentem*.<sup>499</sup> So meinte konsequenterweise Johannes v. Mirecourt, Gott verursache positiv die Sünde, und Nikolaus v. Autrecourt hob die Differenz von göttlicher und menschlicher Kausalität überhaupt auf.<sup>500</sup> Durandus meinte umgekehrt, Gott setze und erhalte die *causa secunda* lediglich, d.h. ohne an jedem einzelnen Akt mitzuwirken<sup>501</sup>—eine Auffassung, die Leibniz auch Petrus Aureoli und im 17. Jahrhundert dem Kapuziner Louis Bereur de Dôle (ab 1634) zuzuschreiben weiß,<sup>502</sup> und die auch in einer Liste innerjesuitischer Lehrverurteilungen eigens problematisiert werden mußte.<sup>503</sup>

Traditionell lautet es dann bei den Thomisten wieder, Gott sei nicht die Ursache der *aversio a Deo*, wohl aber der *conversio ad creaturam* (Cajetan), bzw. Gott sei nur die physische, nicht die moralische Ursache des sündhaften Aktes (Soto).<sup>504</sup>

Das ist aber der *scientia-media*-Theologie noch zu stark (wenngleich nur Granado so weit geht, Durandus zu reetablieren). Betont wird die Aufteilung bei der Verursachung *beider* Aspekte: Gott und die Kreatur wirken anteilmäßig sowohl an der physischen, als auch an der moralischen Kausalität mit (Suarez).<sup>505</sup>

Nimmt der junge Suarez einen Simultankonkurs an, so D. Soto nur einen hypothetischen Konkurs. Letzteres meint auch Bellarmin; Gott gebe seinen Präkurs nur für das, was der freie Wille hypothetisch auch ohne Präkurs getan hätte.<sup>506</sup> (Nach Suarez will er freilich ohne Präkurs gar nichts.)

Da jeder Konkurs aber zunächst ins Ungefähre hinein gegeben wird, sei die *scientia media* nötig, um den Effekt zu kalkulieren.<sup>507</sup> Die *scientia media* ermöglicht nicht nur, den *actus peccati positivus* von der *malitia* der Sünde zu unterscheiden, sondern sogar die *malitia* als *ratio* vorangehen zu lassen, wie

<sup>499</sup> So nach Suarez bei Stegmüller (1933) S. 15.

<sup>500</sup> Vgl. Scheffczyk (1963) S. 182.

<sup>501</sup> Stegmüller (1933) S. 14.

<sup>502</sup> GP VI S. 118. Nach Leibniz selbst ist das Objekt der *voluntas permissiva* nicht das, was zugelassen wird, sondern die Zulassung selber. GP VI, S. 443.

<sup>503</sup> Orella (1967) S. 290.

<sup>504</sup> Stegmüller (1933) S. 14f.

<sup>505</sup> Stegmüller (1933) S. 14f.

<sup>506</sup> *Deum infinita sua scientia praecognoscere in voluntate nostra, quid hic et nunc esset factura, si per se et absque Dei concursu semper se posset ad hoc vel illud determinare.* Bellarmin nach Suarez; bei Stegmüller (1933) S. 17.

<sup>507</sup> Stegmüller (1933) S. 27.

Perez ausführt.<sup>508</sup> Gott bleibt für die Bestimmung des Willens nur *causa remota*. Er kann die Bosheit ebensowenig wollen, wie der Gesetzgeber die Übertretung seiner Gesetze; die *scientia media* ermöglicht es ihm aber, die Bosheit *quasi sub conditione* zu wollen.<sup>509</sup> Gott kann dabei jedoch sein Herrschaftswissen, die *scientia media*, nicht dazu benutzen, um dem Menschen Fallen zu stellen, sodaß er unfehlbar sündigte; das wäre Machtmißbrauch.<sup>510</sup> Die Sünde darf er nur in der guten Hoffnung auf den rechten Gebrauch des freien Willens zulassen.<sup>511</sup>

Auch nach Auffassung der Gegner der *scientia media* ist es aber so, daß Gott selbst einen guten Akt nur mit *necessitas vaga* erzwingt, einen schlechten aber nicht einmal so.<sup>512</sup> Die Verursachung der *malitia* (insofern sie Positives enthält) schreibt Perez dabei dem *concursus generalis* zu.

Einige ungenannte neuere Autoren hatten nun angenommen, die *malitia* sei selbst etwas Positives (*ens positivum*), nicht nur das Nichts der Privation. Ausgangspunkt bei diesen Überlegungen sind wieder einmal die reinen Unterlassungen: Bei einem *peccatum commissionis* ist immer ein positiver Akt beispielsweise des Gotteshasses dabei, der die Bosheit ausmacht.<sup>513</sup> Entsprechend suchen einige Autoren, da sie keine reinen Unterlassungen anerkennen wollen, auch dort einen positiven Aspekt der Boshaftigkeit. Die traditionelle Lehre von der Unterlassungssünde als *sola carentia libera actus praeceptus* scheint hingegen die reinen Unterlassungen vorauszusetzen.

Perez, sonst ebenfalls kein Freund reiner Negativitäten, kann sich dennoch mit dieser neueren Auffassung nicht einverstanden erklären (*hoc intelligere non possum*). Sollte nämlich die *malitia* ein *ens positivum* sein, dann müßte sie ebenfalls von Gott positiv verursacht werden. Das aber setzt voraus, daß es sich um ein Objekt handelt, das seiner Liebe würdig ist. Ebendies ist aber bei der *malitia* nicht der Fall. Überdies hieße das, daß etwas am Sein Gottes partizipieren könnte, was *formaliter* eine '*fuga*' *Dei* ist; der Haß könnte an der Liebe Gottes partizipieren. Tatsächlich aber verursacht Gott nach Perez die sündhaften Akte nur ihrem äußeren Aspekt nach (*actiones externas*), nicht also

<sup>508</sup> Perez I, S. 316a/b.

<sup>509</sup> Perez I, S. 256b.

<sup>510</sup> [...] *quid enim hoc esset, quam Deum sua scientia media abuti ad parandas libero arbitrio insidias, quibus circumventus incideret in suam damnationem*. Perez I, S. 359b.

<sup>511</sup> *Unica enim causa permittendi potentiam peccandi est spes recti usus liberi, qua cessante cessat omnis iusta permittendi peccati causa. At quid aliud est iniusta, quam nocere sine iusta causa?* Perez I, S. 359b. Die Übertragung der Tugend der Hoffnung (die selbst beim Menschen in der *visio beatifica* erlischt) auf Gott selbst bleibt freilich problematisch.

<sup>512</sup> [...] *posse Deum necessitatem vagam inferre ad eligendum inter hunc actum et illum bonum, qui tamen nullo modo concederent, posse Deum similem necessitatem inferre ex se ipso ad eligendum inter hunc actum malum et illum; hoc enim quid aliud esset, quam amare vage peccatum?* So referiert Perez seine Gegner I, S. 359b.

<sup>513</sup> [...] *semper habet adiunctum actum positivum v. g. odium Dei*; Perez I, S. 375b. (Diese Seitenzahl gibt es zweimal, gemeint ist die erste).

das Versagen des Willens (*voluntas deficiens*). Diesem gegenüber verhält Gott sich nur zulassend.<sup>514</sup>

Dieser Auffassung von der göttlichen Zulassung, wie überhaupt den üblichen scholastischen und jesuitischen Lösungen, hat der jüngere Leibniz in einem Entwurf zur *Theodizee* eine fulminante Polemik gewidmet. Zur Auffassung von einer bloßen Zulassung durch Gott schreibt er:

*Ist das nicht eben als wenn ein wildes ungezogenes kind in vollem lauff begriffen were und ein zuseher unterdessen ihm eine fallthüre eröffnete, das kind seinen lauff vollführte, durchfiel und den hals abstürzte? der eröffner aber, ob er dieses alles gleich vorhehr gesehen, dennoch behaupten wolte, er were dieses falles keine ursach nicht, weil er das kind nicht laufen machte;*<sup>515</sup>

Und beim Sündenfall war es noch ärger:

*Nun hat ja Gott nicht allein unserer raserey zugesehen, sondern auch zum fall thür und thor geöffnet, den betrüglichen apfel gleichsam in den weg geschafft, umb daran schiffbruch der glückseeligkeit zu leiden, ja gar uns und sonderlich Adam und Eva also geschaffen, dass die ganze Kette der umstände von der erschaffung an mit sich gebracht, dass Eva der schlangen, Adam der eva zu widerstehen nicht in stant gewesen, sondern ihren worthen gehör und beyfall geben und zu ewigen schaden ihrer nachkommen überwunden worden.*<sup>516</sup>

Ganz wie die von Perez zitierten neueren Autoren hält er die Auffassung, *sünde sey ein nichts* für lächerlich:

*Gleich als wenn einer, so ursach were der gedritten zahl, leügnen wolte, er were eine ursach der Ungeradheit, die drinnen steckt. [...] So ist denn ein übler Musicant nur der schläge oder striche und nicht der daraus folgenden dissonanz ursache, [...].*<sup>517</sup>

Später äußert er sich in der *Theodizee* und andernorts viel gemäßiger: Auch der Musikant könne Dissonanzen *per accidens* hervorbringen, wenn es der Schönheit des Ganzen dient.<sup>518</sup> Verwerflich sei nicht die *permissio directiva*, d.h. die Zulassung um eines größeren Gutes willen, sondern nur die *permissio otiosa*; die Auffassung, Gott lasse es einfach nur gehen, sei nämlich ein Anthropomorphismus.<sup>519</sup>

Gott erhält die Dinge in *creatio continua*, und darin eingeschlossen ihren jeweiligen Zustand.<sup>520</sup> Das darin oft enthaltene *malum culpae* hat seine Ursache

<sup>514</sup> Perez I, S. 375b.

<sup>515</sup> Leibniz, ed. Stein S. 351 (= AA I, 6, S. 543).

<sup>516</sup> Ebenda.

<sup>517</sup> Leibniz, ed. Stein S. 353 (= AA I, 6, S. 544). Vgl. auch Hobbes: *A man might as well say, that one man maketh a straight line and a crooked, and another maketh their incongruity. Leviathan* c. 46; vgl. hierzu auch Geach (1977) S. 62.

<sup>518</sup> So schon 1677; vgl. Grua S. 275f.

<sup>519</sup> *Unvorgreifliches Bedencken*, ed. Hübener (1990) S. 153f.

<sup>520</sup> GP VI, S. 118f.

im *malum metaphysicum*, d.h. in der Limitiertheit der Kreatur (der „Trägheit“ ihrer Materie).<sup>521</sup>

Der Sache nach mag man Ansätze zu solch' einem *malum metaphysicum* auch bei Perez sehen, wenn er Nichtidentität mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes als „Defekt“ bezeichnet, und die Welt für *prinzipiell* unvollkommen hält, weil sie aus solchen defizienten Teilen besteht.<sup>522</sup> Bei Granado findet sich das *malum metaphysicum* der Sache nach sogar ganz explizit.<sup>523</sup> Diese Auffassung findet sich unter Berufung auf Augustinus schon bei Matthäus von Aquasparta.<sup>524</sup>

Was sich bei Leibniz gegenüber dem zitierten älteren Entwurf durchhält, ist die Betonung der Determination durch die Kette der Ursachen: *Dass ich kan, giebt mir Gott; dass ich will, geben mir die* (von Gott geschaffenen) *umstände*, heißt es im früheren Entwurf. *scientia media* und moderne physikalische Kausalauffassung werden hier kurzgeschlossen.

Die *scientia media* soll in diesem Sinne also nicht der Entschuldigung des Menschen dienen; eher schon der Entschuldigung Gottes. Und darin folgt den Jesuiten Leibniz:

*Aber hier reget sich der letzte und härteste stoss: denn, sagstu, warumb hat mich gott nicht besser geschaffen, warumb hat er mir keine temperirtere complexion, keinen anderen willen, keinen erclärern verstand, keine glücklichere erziehung,*

<sup>521</sup> [...] *ineptitudo massae*; ed. Hübener (1990) S. 149. *Car il faut considerer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque la creature est limitée essentiellement; d'ou vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes.* GP VI S. 115. Daß ein endliches Wesen als solches dem Übel verfallen ist (also auch, wenn Adam nicht gesündigt hätte), wird man freilich für eine gewagte Behauptung halten; man müßte es dann auch als Übel empfinden, nicht selbst Gott zu sein—vor allen Dingen, wenn nur ein allwissendes Wesen keine Fehler macht, wie Leibniz (unbegründeterweise) unterstellt. Deshalb fügt er auch andernorts den Gedanken des weltverbessernden Übels als Erklärung an. (Grua S. 365f.) Ansätze zu einem solchen *malum metaphysicum* finden sich auch schon in Descartes' 4. Meditation. Aber sogar eine Thomas-Stelle scheint darauf hinauszulaufen: [...] *imperfecte sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti [...] sed quia participant esse per quemdam particularem modum.* *Contra Gentiles* 1, 28. Damit übrigens nicht in der *creatio continua* auch die Erschaffung des Bösen enthalten sei, will Leibniz diese nur als Erhaltung der *Substanz* verstanden wissen, von der die Akzidenzien bzw. „Modifikationen“, darunter auch die Sünde, zu unterscheiden seien. GP VI, S. 347f. und S. 351f. (*Theodizee* § 392 und § 396); vgl. auch Grua S. 315.

<sup>522</sup> [...] *omnis defectus ideo dicitur defectus, quia non pervenit ad optimum, ut sit optimum absolute et in omni genere.* Perez I, S. 10a und S. 11a.

<sup>523</sup> [...] *de natura creaturae est hanc limitationem habere, ut eo ipso quod ex nihilo condita sit, deficere queat a rectitudine; ergo impossibilis est creata voluntas impeccabilis suapte natura;* Granado, *In Primam Secundae* (Sevilla 1625) I, S. 61. Hinweis von S. K. Knebel.

<sup>524</sup> [...] *sicut non potuit Deus facere, quod creatura non esset creatura sive de nihilo, sic non potuit facere creaturam rationalem quae non posset peccare.* *Haec est ratio Augustini;* M. ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, ed. G. Gál, Quaracchi 1956, S. 290; für Augustinus vgl. z.B. *De Natura Boni*, cap. 1; PL 42, S. 551. Demgegenüber hatten Molinisten es für „metaphysisch möglich“ erklärt, daß eine Kreatur alle Gnadenangebote ausschlägt. (Hinweise von S. K. Knebel). Dagegen müßte Leibniz dies, Antimolinist, der er ist, für metaphysisch unmöglich halten. Vielleicht auch daher der Begriff *malum 'metaphysicum'*?

*keine vorteilhaftere gelegenheiten, keine geschicktere Eltern, keine fleissigere Lehrmeister, mit einem wort keine grössere gnade geben? Dass ich also mus ein sündler, mus verdamt, mus verzweifelt, mus in ewigkeit verfluchet und verfluchend seyn? Hier bin ich dir nicht schuldig zu antworten, gnug ists, dass du nicht gewolt von sünden abzulassen und deiner seligkeit obzuliegen. Auff den bösen willen gehöhret die straffe, er komme wohehr er wolle; sonst würde keine missethat zu straffen seyn; es findet sich allezeit ein ursach des willens ausser den wollenden, demnach ist der Willen der uns zu Menschen und Personen, zu sundern, zu seeligen zu verdamten machet.*<sup>525</sup>

Diese Antwort muß bei Leibniz aber gerade deshalb so hart ausfallen, weil er die Umstände als determinierend ansieht, dies aber gleichwohl nicht den Menschen, sondern Gott exkulpieren soll. Das sieht bei den Jesuiten anders aus:

Perez lehnt eine solche Auffassung gerade darum ab, weil sie Gott auch zur Ursache der Bosheit der Sünde macht.<sup>526</sup> Er selbst baut seine Theodizee analog zur *voluntas antecedens* und *consequens* auf. Dabei wird die traditionell kosmologisch verstandene Unterscheidung von *voluntas antecedens* und *consequens* in die *scientia-media*-Perspektive umgedeutet: der *voluntas antecedens* entspricht die *voluntas generalis communis*, dergemäß Gott ernsthaft und „ungeschminkt“ (*sine fuco*) und mit aller Kraft (*vehementissime*) das Heil aller Menschen will.<sup>527</sup> Daß sich diese nicht durchsetzt, liegt allein in der *Scientia media* (und damit in der menschlichen Wahl) begründet. Die *scientia media* ist ja Gott vorgegeben, wie wir gesehen haben. Gottes Wissen ist zwar identisch mit seiner Wesenheit, jedoch nicht so, daß es für ihn ohne Antezedentien und damit *spontanea* wäre. Entsprechend wird sein Wissen aber auch nicht *simpliciter* und *definitive* von Gott geliebt: Er kann es ja insofern nicht lieben, als es das Wissen von der *malitia* einschließt. Handelt es sich aber um eine *scientia media* von einer guten Handlung, dann stammt es schlechthin von Gott, weil es nur von ihm abhängig ist, bzw. von den *conditiones*, die er setzt.<sup>528</sup> In diesem Fall wird der göttliche Wille durch die *scientia media* „moralisch dirigiert“: *directio voluntatis Dei moralis*. Eine *scientia media de inefficacia* bewegt ihn aber weder physisch noch moralisch. In diesem Fall ist der Anteil des Menschen durch die *scientia media* mitbestimmend und kann Gott darum nicht zugerechnet werden.<sup>529</sup> So wie bei Leibniz Gott in der besten aller möglichen Welten gewisse Übel antrifft, die er nicht eliminieren kann, ohne das Prinzip des Besten für das Ganze zu verletzen, so trifft Gott bei Perez im Zusammenhang mit seiner *voluntas generalis communis* eine *scientia media*

<sup>525</sup> Stein S. 350 (= AA I, 6, S. 542).

<sup>526</sup> Perez I, S. 203.

<sup>527</sup> [*Voluntas generalis communis*] *qua Deus quantum ex se, non solum sincere, serio et sine fuco, sed vehementissime omnium hominum salutem amat et procurat*; Perez I, S. 194a.

<sup>528</sup> Perez I, S. 337a.

<sup>529</sup> Vgl. auch Fabri (1669) S. 55: *Scientia media hoc negotium non dirigit, unde primum illud decretum universale scientiam mediam vel praecedat, vel nullam illius rationem habet*. Das Universaldekret allein ist aber doch erst die *inchoata praedestinatio*. Ebenda S. 62

von menschlichem Versagen an, die ihm vorgegeben ist. *Voluntas generalis* und *scientia media* sind *notwendig* miteinander verbunden (*necessario coniuncta*), die Konsequenzen für Gott unausweichlich. Das Ergebnis steht erst *in actu secundo*—als *voluntas consequens*—fest und ist ihm daher nicht zuzurechnen.<sup>530</sup> Das ist Perez' molinistische (antikongruistische) Verbindung der Lehre von der *voluntas antecedens/consequens* und der *scientia media*.

Entsprechend betont auch Leibniz die *praedestinatio* und *reprobatio post praevisa merita*; bei ihm kommt allerdings hinzu, daß Gott sich bei dieser Voraussicht nicht auf die *scientia media* beschränkt, sondern auf universale Überlegungen für das Wohl der ganzen Welt zurückgreift.<sup>531</sup> Es geht nicht um die Verwerfung oder Erwählung dieses oder jenes Menschen, sondern um die Wahl der *series rerum optima*, in der eben auch die Sünde Adams vorkommt.<sup>532</sup>

So kommt Leibniz dazu, den Ursprung allen Übels in der Region der ewigen Wahrheiten zu sehen.<sup>533</sup> Das ist eine Auffassung, die für die Hochscholastik einigermaßen befremdlich geklungen hätte. Verständlich wird sie nur auf dem Hintergrund der Jesuitenscholastik. Sie impliziert nämlich die Verbindung dreier Gedanken: 1. der *scientia media* als eines notwendigen, Gott vorgegebenen Wissens, 2. deren Universalisierung in einem Totaldekret über mögliche Welten, und 3. der *necessitas ad optimum*. Universalisierung und *necessitas ad optimum* mediatisieren dabei in gewisser Weise die *scientia media* und das Problem der Einzelprädestination. Die *scientia media* allein kann ja nach Leibniz das Problem der Prädestination nicht lösen: *Diese so genante von einigen jesuitern inventierte oder wenigstens in ruff gebrachte scientia media* sei als Instrument erdacht worden, den *nodum praedestinationis* aufzulösen: Sie solle die bewegende Ursache (*causa impulsiva*) für die göttliche Gnadenwahl sein. Dagegen ist aber mit Leibniz einzuwenden, daß die *scientia media* hierfür keinen zureichenden Grund abgebe: Wollte man dem freien Willen des Menschen nicht zuviel zutrauen, so müsse die Hypothese der *scientia media* bereits die Gnade enthalten; wenn aber der Grund für die Gnade bereits die Gnade enthalte, dann steht Gott damit am Anfang eines infiniten Regresses.<sup>534</sup>

<sup>530</sup> Perez I, S. 194b. Die *scientia media* ist Gott nicht *formaliter*, sondern nur *naturaliter* und *specificative* zuzurechnen (S. 195bf.), insofern nur das *auxilium secundum se* Gott zugerechnet werden kann; als *formaliter libera* gilt sie nur bei einer *scientia media de efficacia*; Perez I, S. 197a.

<sup>531</sup> GP VI, S. 116f.

<sup>532</sup> GP VII, S. 311. Das hier angeführte Zitat von Hugo von St. Viktor wird dabei völlig in sein Gegenteil verkehrt. Wenn auf die Frage, warum Gott Jakob liebte und nicht Esau, von Hugo geantwortet wird: Weil Jakob nicht Esau ist, dann meint dies eine *praedestinatio ante praevisa merita*. Nur weil bei Leibniz das Esau-Sein immer schon seine Sünde einschließt, kann es hier zu einer solchen Umkehrung kommen. Vgl. auch Grua S. 314. Theoretisch wäre es natürlich denkbar, daß der Sündenfall in verschiedenen Welten vorkommt. Man könnte dann mit A. Plantinga von einer *transworld-depravity* sprechen, die es Gott unmöglich macht, etwas Besseres zu schaffen, obwohl rein logisch das Gegenteil denkbar wäre. (Plantinga (1973) S. 550-552.) Plantinga greift ausdrücklich auf die *scientia media* zurück; dagegen Adams, z.B. (1973) S. 552-554.

<sup>533</sup> GP VI, S. 114f. (*Theodizee* § 20).

<sup>534</sup> Ed. Hübener (1990) S. 147 bzw. S. 156f.



Vielmehr also muß die Gnade bereits im Totaldekret enthalten sein. Gott erwählt nicht Menschen, sondern Welten. Diese Welten sind ihm in der Region der ewigen Wahrheiten *vorgegeben*, und sein Wissen davon bringt ihn dahin, die beste Welt zu erwählen—einschließlich ihrer Prädestinationen, Reprobationen und Übel.

Das ist nun aber keineswegs die Auffassung von Perez. Nicht nur übt Gott keinen kausalen Einfluß auf die *scientia media* aus, sondern auch umgekehrt die *scientia media* keinen auf Gott: Das Verhältnis ist rein *konkomitant* und in diesem Sinne handelt es sich um eine bloße *directio 'moralis'*. Dies steht im Kontrast zur *scientia simplicis intelligentiae*, die die *voluntas communis* sogar *physisch* bewegt.<sup>535</sup> Da in dieser Konkomitanz beide, Gott und Mensch, mitwirken, ist beiden nur ein Teil zuzuschreiben, und nicht bereits alles der Gnade, wie Leibniz meint. Der *concursus actualis* stammt von Gott und Mensch. Vom Menschen stammt darin die Wahl der Sünde, mit der Gott nur gewissermaßen negativ verbunden ist. Positiv ist Gott lediglich mit der *futuritio conditionata peccati* verbunden, d.h. mit dem notwendigen Wissen der *scientia media* von der Sünde. Diese macht einen positiven Konkurs unmöglich. Allein diese Unmöglichkeit impliziert die Negation des Konkurses.<sup>536</sup> In dieser *scientia media* wählt der Mensch seine schlechte Tat, das Wissen Gottes davon und alles, was damit zusammenhängt—also auch seine Strafe. Der Mensch ist also immer schon beteiligt—und zwar fiktiv so, als ob Gott es vorher noch nicht gewußt hätte.<sup>537</sup>

Insofern besteht hier eine Differenz zu Leibniz (und übrigens auch zu Thomas):<sup>538</sup> nach Leibniz wählt Gott *aufgrund eines vorgängigen Wissens*—was z.B. noch Mauro für vollkommen absurd hielt<sup>539</sup>—und ist nur darum exkulpiert, weil er das gemäß diesem Wissen Bestmögliche wählt. Perez

<sup>535</sup> *Ergo aio voluntatem illam malis et bonis communem necessario esse coniunctam per quandam concomitantiam, id est sine ullo ordine causalitatis cum voluntate praedefinitiva et praedestinativa.* – Über das Verhältnis von *voluntas communis* und *voluntas praedefinitiva* schreibt er: *mutuo connectuntur, absque ulla tamen prioritate physica utriusque, ut ita neutrius libertas laedatur*; Perez I, S. 194a/b. Vorausgehend ist allerdings die *scientia media* gegenüber der *voluntas praedefinitiva*.

<sup>536</sup> [...] *cum concursus actualis in operationem bonam productus a Deo et a creatura sit communis utrique, dari etiam desistentiam ex parte utriusque causae [...] ex parte voluntatis creatae est ipsa electio peccati, seu determinatio libera ad peccandum, ex parte Dei est quid minime connexum cum peccato absolute futuro, sed connexum cum peccato conditionate futuro*; Perez I, S. 344a.

<sup>537</sup> [...] *nam et ipsa poena infligenda peccatori propter peccatum censetur ab ipso volita, ipsique voluntaria. Et ratio a priori est, quia qui eligit aliquam actionem, ita definite et absolute eam vult, ut etiam vult omnia, quae ad ipsam requiruntur, et cum quibus connectitur, si prius non sint posita*. Perez I, S. 327b.

<sup>538</sup> Thomas war der Meinung, daß von seiten des Menschen kein Grund für die Erwählung vorliege, sondern nur von seiten Gottes, nämlich: die Absicht der kosmologischen Manifestation aller seiner Eigenschaften. Reinhardt (1965) S. 194f.; vgl. auch Mauro (1687) I, S. 171a/b.

<sup>539</sup> Mauro (1687) I, S. 152a/b.

hingegen darf diesen Schluß nicht ziehen, denn Gott wählt bei ihm nicht das schlechthin Beste. Also ist der Grund, weshalb er die bösen Taten zuläßt, nicht ein *vorgängiges* Wissen, sondern nur ein *konkomitantes*.

In beiden Fällen aber ist die *scientia media* ein Mittel, um gute und schlechte Handlungen antizipierend in die göttlichen Planungen mit einzubeziehen und damit die Voraussetzung für ein Totaldekret.

Unter diesen Voraussetzungen muß ein Totaldekret auch nicht zum „Sophisma der faulen Vernunft“ führen: Unsere Freiheit ist immer schon eingeschlossen:<sup>540</sup> *Wenn Gott das Ende, so hat er auch die mittel vorgesehen; weiss er, dass ich werde seelig werden, weiss er auch, dass ich gottsfürchtig lebe.*<sup>541</sup> Leibniz ist beim Sophisma der faulen Vernunft freilich mehr um unsere Freiheit gegenüber der Naturgesetzlichkeit besorgt; und hier versucht er unsere Freiheit mit demselben Begriff zu retten wie Perez: mit dem der *Konkomitanz*, die er universalisiert und zur prästabilierten Harmonie ausbaut.<sup>542</sup>

Durch den *scientia-media*-Diskurs hatte sich, wie gesagt, die Theodizee-Frage auf das moralische Übel, auf Verdammung und Erwählung des Menschen im Zusammenhang mit dem göttlichen Vorherwissen konzentriert. Die älteren kosmologischen Antworten waren in den Hintergrund getreten; die rein physischen Übel waren kein rechtes Thema mehr. Beide Leibniz verbinden sich beide Aspekte wieder,<sup>543</sup> indem—via Totaldekret—der Begriff der möglichen Welten in den Mittelpunkt rückt.

War er bei den Jesuiten noch ein Grenzbegriff und ein Problem, das es zu analysieren galt, so wird er bei Leibniz zu einem fertigen Begriff, der als Schlüssel auch für andere Fragen der Metaphysik dienen kann. Dies legt eine mehr kosmologische Beantwortung auch der Frage der Theodizee nahe. Die Jesuiten waren mit dem Konzept des Totaldekretes auf dem Weg dorthin.

Werden bei Leibniz auch die *physischen* Übel mit dem Begriff der besten aller möglichen Welten erklärt, so gibt es dazu auch Ansätze bei den Jesuiten, wie wir gleich sehen werden.<sup>544</sup> Bei Leibniz braucht es jedenfalls gar nicht mehr den Rekurs auf die für die moralischen Übel relevante Willensfreiheit und ihre

<sup>540</sup> GP VI, S. 132f. (*Theodizee* § 55). Dem diene ja die *scientia media reflexa*, wie wir gesehen haben.

<sup>541</sup> Leibniz, ed. Stein S. 350 (= AA I, 6, S. 542).

<sup>542</sup> GP VI, S. 135f. (*Theodizee* §§ 59ff.). Hier der Begriff der *hypothesis concomitantiae* für die prästabilierte Harmonie; vgl. auch GP VII, S. 313.

<sup>543</sup> Die Jesuiten der *Mémoires de Trevoux* im 18. Jahrhundert scheinen gerade gegen diese traditionellen kosmologischen Argumente allergisch gewesen zu sein (Hübener (1985) S. 230-238); liegt dies vielleicht an der *scientia-media*-bewirkten Abstinenz?

<sup>544</sup> Eine großangelegte Theodizee aus dem Geist des Optimismus und der Physikoteologie findet man bei A. Sarasa SJ (1664)—allerdings ohne einen spezifischen Begriff von möglichen Welten. Leibniz' Lehrer Weigel hat ihn gelesen, Leibniz und Wolff haben ihn ihrer Sittenlehre zugrundegelegt, Brookes sich davon anregen lassen. So berichtet die Vorrede der deutschen Ausgabe, Jena 1748.

Probleme: Es genügt die schlichte Prädikatenanalyse und die Optimierung des Verhältnisses guter und schlechter Prädikate.<sup>545</sup>

Eine Brücke zwischen moralischen und physischen Übeln bildet zunächst die gewissermaßen kosmologische Verwendung des durch die *scientia media* konstituierten Wissens:

Kann Gott vermittels dieses Wissens das menschliche Handeln antizipieren, so wird es ihm auch zum Material für seine Weltplanungen: Er kann es so gebrauchen, daß in der Welt die gehörige Verteilung von Licht und Schatten entsteht.<sup>546</sup> Ob es besser ist, wenn das Licht dabei eher konzentriert, und d.h.: selten auftritt, wäre eine der dabei zu stellenden Fragen. Die Zahl der Prädestinierten galt eher als klein, entsprechend der engen Pforte, die sie zu passieren haben. Noch Molina war der Auffassung, daß selbst nur der geringere Teil der Katholiken gerettet wird. Suarez hingegen nahm immerhin die Rettung des größeren Teils zumindest der aktiven Katholiken an.<sup>547</sup> Leibniz ist ebenfalls noch zu der Annahme geneigt, daß die Zahl der Verdammten sehr viel größer ist als die der Geretteten.<sup>548</sup> Statt aber den Grund hierfür in der Vorzüglichkeit des Seltenheitswertes zu suchen, wie z.B. Perez, verweist er auf die Existenz anderer Welten (im Sinne von Galaxien), deren Einwohner das Zahlenverhältnis relativieren könnten.<sup>549</sup>

Wer aber zu der Glorie ausgewählt ist, hat Konvenienzgründe, die auf die jeweilige Weltordnung zurückgeführt werden können: Nach Aldrete z.B. bildet die natürliche *series rerum* den zureichenden Grund für die Gnadenwahl durch die göttliche Weisheit.<sup>550</sup> Im übrigen aber denkt gerade Aldrete absolutistisch: Gott ist niemandem Rechenschaft schuldig; so wie gleiche Steine an

<sup>545</sup> *Discours de Metaphysique* § 13.

<sup>546</sup> *At nimirum ea posita scientia media, quam nunc habet Deus minus bene minusque sapienter impedisset hominum peccata illa, quae fieri videmus.* Estrix (1672) S. 44. In diesem Zusammenhang auch bei Mauro wieder das alte Argument: *ad optimum et pulcherrimam dispositionem spectat, ut contraria disponantur iuxta sua contraria: opposita enim iuxta se posita magis elucescunt.* Er zitiert hierfür auch Hugo von St. Viktor (*maius bonum est ex malo et bono, quam ex solo bono*) und Anselm: *Ut enim Pictor nigrum colorem substernit, ut albus vel ruber pretiosior sit, sic collatione malorum iusti clariores fiunt.* Mauro (1687) I, S. 171a.

<sup>547</sup> Reinhardt (1965) S. 216. Mauro gibt als möglichen Begründung: [...] *ut sic melius appareret, quanta sit divina misericordia in praedestinos, quos eligit, pluribus aliis reiectis,* verweist dies aber letztlich in die *occulta iudicia Dei.* Mauro (1687) I, S. 173a/b.

<sup>548</sup> GP VI, S. 47.

<sup>549</sup> GP VI, S. 113. Über diese Form anderer Welten hat es übrigens einen eigenen Diskurs gegeben; er ist aber von der Frage nach den möglichen Welten im Verstand Gottes vollkommen unabhängig. Die Annahme anderer Welten gibt es z.B. auch schon bei Epikur; sie endet beim modernen Ufo-Glauben. Benz (1978) und Dick (1982). Daß die Verdammung darin liege, daß Gott vorhersieht, daß die Verdammten in alle Ewigkeit immer wieder sündigen würden, wie von dem Jesuiten Drexler behauptet wurde, wird von Leibniz zwar kritisiert, aber in modifizierter Form übernommen: GP VI, S. 276f. (*Theodizee* §§ 267 und 269).

<sup>550</sup> [...] *supposita tamen certa quadam rerum serie magis expedit divinae sapientiae ut hic potius consequatur gloriam quam illi.* Aldrete (1662) II, S. 434b.

verschiedenen Stellen der Mauer zu liegen kommen, so auch Menschen mit gleichen Voraussetzungen an verschiedene Orte der göttlichen Weltordnung.<sup>551</sup>

Aldrete ist nicht nur ein Gegner des Totaldekretes, sondern auch jeder Theodizee, die Gottes Willkür beeinträchtigt, indem sie ihn auf Konvenienzen und Kompensationen für jedes zugelassene Übel und für jeden Eingriff in die natürliche Weltordnung festlegen will.<sup>552</sup> Eine andere Richtung hingegen hatte Gott verpflichten wollen, die Schöpfung für jeden Eingriff zu entschädigen. Diese Kompensation soll nach ihren Verfechtern in jedem Fall größer sein als das zugelassene Übel; es muß ein Gewinn dabei herauspringen. Das aber wird von Aldrete entschieden bestritten. Schließlich könnte Gott ja auch die ganze Welt annihilieren, ohne dafür Entschädigung schuldig zu sein. Das wird in der Tat auch von einem Kompensationstheoretiker—nämlich von Esparza—zugestanden.<sup>553</sup> Esparza fordert aber im Gegensatz zu Aldrete grundsätzlich gleichwohl die kompensierende Entschädigung und darüber hinaus die Seltenheit des Entschädigungsfalles.<sup>554</sup>

Es fragt sich aber, welche Grundlage dieser Rechtsanspruch auf Entschädigung hat. Der Mensch hat ja z.B. von vorneherein kein Recht auf Verhinderung des Schadensfalles seiner eigenen Sünden. Nach Pallavicino hat Gott zwar eine größere Inklinatio, dem Menschen diejenige *series cogitationum* zu geben, in der mit moralischer Notwendigkeit keine Sünden vorkommen, aber selbst Esparza bestreitet, daß man hieraus eine Verpflichtung Gottes machen könne. Gott sei nur verpflichtet, die menschliche Freiheit aufrecht zu erhalten.<sup>555</sup>

Selbst wenn die Folge aber ewige Verdammung wäre, ist es nach Ruiz immer noch besser geschaffen zu sein als gar nicht zu existieren.<sup>556</sup> Ebenso erinnert Leibniz daran, daß man auch ein schlechtes Leben angesichts des Todes lieber wiederholen würde als ganz zu vergehen.<sup>557</sup>

Wenn wir aber offenbar auf unsere Existenz keinen Anspruch haben, dann erst recht nicht auf Verhinderung von Schäden. Was nicht existiert, kann auch keine Ansprüche geltend machen, ja *hat* sie nicht einmal.

Gerade nach Leibniz wäre es aber sinnlos, eine bessere Existenz zu fordern, da dann ja gar nicht *ich* existieren würde, sondern jemand anderes, der mir höchstens ähnlich ist—ein Einwand, den wir im Ansatz schon von Arriaga

<sup>551</sup> Ebenda.

<sup>552</sup> Aldrete (1652) I, S. 19a/b.

<sup>553</sup> Knebel (1991/2), S. 200.

<sup>554</sup> Ebenda S. 199f.

<sup>555</sup> *Deinde non tenetur ad dandum aliquid melius. [...] Debetur enim homini ex sua natura, facta suppositione gratuita suae existentiae, libertas ad bene et male agendum [...]. Idque ei debere non posset, si Deus deberet semper eum infallibilitate impedire omne eius peccatum.* Esparza (1660) S. 133.

<sup>556</sup> Nach Aldrete (1652) I, S. 244a. Ob es angesichts der Schlechtigkeit der Welt sinnvollerweise ein Recht auf Nichtexistenz geben könne, fragt auch Adams (1972) S. 320.

<sup>557</sup> *Theodizee* § 13.

kennen. Mit anderen Worten: *Mir* geschieht sowieso nie Unrecht (und auch sonst niemandem). Mich gibt es ja nur so und nicht anders.<sup>558</sup>

Es ist sicher kein Zufall, daß gerade ein Anhänger des Totaldekretes wie Esparza sich für die Kompensation stark macht: Schließlich steht und fällt die Leistung des Totaldekretes für die Fragen der Theodizee mit der Behauptung der Kompensation. Auch Leibniz spricht deshalb von einer *recompensatio*; Gott lasse die Übel *umb höherer Ursachen und eines größeren guthes willen* zu.<sup>559</sup> Andernfalls hätte er den Verrat des Judas nie zugelassen.<sup>560</sup> Gott ist nicht ein verborgener Willkürgott, kein *Deus absconditus*, sondern er handelt rational und nach Gründen. Daß wir diese Gründe, die in seiner *scientia simplicis intelligentiae* und in der *scientia media* liegen, nicht erkennen können, gibt Leibniz freilich (wie auch die jesuitischen Optimisten) zu.<sup>561</sup>

Die von Leibniz aufgenommene Kompensationstheorie<sup>562</sup> war am selben Collegio Romano heimisch, das auch das Totaldekret zu vertreten pflegte. Nicht nur Esparza und Mauro, sondern auch schon Perez kultivierte sie.<sup>563</sup> Die Kompensationstheorie ermöglicht es Perez, auch die Übel der Wirksamkeit Gottes zuzuschreiben: sind sie doch einschlußweise immer schon kompensiert durch größere Güter. Perez bedient sich dabei auch ökonomischer Beispiele: So wie der Kaufmann sich des Geldes nicht beraube, wenn er damit Investitionen tätigt, um Gewinn zu erzielen, so sei auch das Übel eine göttliche Investition um des größeren Gewinnes willen.<sup>564</sup> In diesem Sinne genügt er dem Rechtsanspruch der Dinge, indem er ihren Schaden kompensiert.<sup>565</sup> Man darf also, wie bei Leibniz, die Dinge nicht isoliert betrachten, sondern nur im Gesamt der Umstände und letztlich der Welt. Entscheidend sind die *circumstantia compensationis*; andernfalls würden auch *mala physica* zu einem *malum morale obiectivum*, das Gott zum Vorwurf gemacht werden könnte.<sup>566</sup>

Wie kann man aber den Dingen Entschädigung zukommen lassen, wenn diese dabei selbst zugrunde gehen? Vernünftigen Lebewesen kann zwar das ewige Leben verheißen werden, aber nach Aldrete ist Gott auch dazu nicht

<sup>558</sup> *Confessio Philosophi* (1967) S. 128 (= AA VI, 3, S. 148). Vgl. auch Adams (1972) S. 327f.

<sup>559</sup> Leibniz, ed. Hübener (1990) S. 140.

<sup>560</sup> *Sed tantum Judam quem praevideat fore proditorem nihilominus debere existere quoniam infinita sua sapientia videt, hoc malum immenso lucro maioribus bonis pensari nec aliter melius sibi constare.* Couturat S. 24. Vgl. auch: *L'auteur de la nature a compensé ces maux et autres qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continuelles.* GP VI, S. 409.

<sup>561</sup> Leibniz, ed. Hübener (1990), S. 141 und S. 156; vgl. auch Knebel (1991/2), S. 15f. und Estrix (1672) S. 37 und S. 39.

<sup>562</sup> [...] *ratione compensatis fore perfectiorem.* Grua S. 276.

<sup>563</sup> [...] *malum semper compensat maiori bono;* Perez I, S. 297a.

<sup>564</sup> Perez I, S. 255a/b.

<sup>565</sup> Perez I, S. 297a/b. So habe er auch das Leiden Christi durch die Verklärung der Wundmale kompensiert. Die Narben erhöhten seine *gloria* und seine *pulchritudo*. Ebenda.

<sup>566</sup> Perez I, S. 255a.

verpflichtet: Er könnte ebensogut alle zerstören und an ihrer Stelle ganz andere erschaffen; die Kompensation käme dann nicht den Annihilierten zugute.<sup>567</sup> Also muß man die Entschädigung so denken, daß sie nicht gegenüber den einzelnen Dingen stattfindet, sondern zum Wohl anderer Dinge, zur Steigerung der Qualität der Welt als Ganzer. Nach Mauro ist zwar der gute Akt einer *creatura pura* immer besser, als die Untat des Sünders; hingegen ist eine Welt, in der die Sünde vorkommt, besser als eine mit nur guten Akten—wegen der *bona compensativa*, wie z.B. der rechtfertigenden Gnade.<sup>568</sup>

Sind diese Kompensationen aber nicht auf das Einzelding berechnet, sondern kann sein Schaden auch das Wohl eines *anderen* sein, so sind bei Leibniz dennoch, weil ja das ganze Universum jeder Monade immanent ist, die Kompensationen dieser Monade auch selbst inhärent. Das Wohl des Universums ist immer schon das Wohl des Einzeldinges.

Aldrete lehnt freilich selbst die Kompensation gegenüber der Welt als Ganzer ab; auch die Welt als Ganze kann Gott ja zerstören und durch eine andere ersetzen.<sup>569</sup> Das hindert Aldrete freilich nicht daran, einen ganzen Katalog von Bildern zu entwerfen, die den Sinn des Übels durch größere Güter erklären sollen: vom Seemann, der durch die Stürme Belehrung erfährt, über die Bäume, die durch dieselben Stürme zur Ausbildung tieferreichender Wurzeln gebracht werden und die Düfte, die erst durch Reibung entstehen, über den Sinn des Fiebers, den Wechsel von Tag und Nacht bis hin zur Fama der Märtyrer. Dies alles vereine Gott zu einer staunenswerten *catena rerum*.<sup>570</sup> Selbst daß bestimmte Dinge fehlen, dient der größeren Konsonanz: Kunst besteht im

<sup>567</sup> *Si autem admiseris Deum posse destruere omnes animas rationales quas creavit, quamvis compensatio fieret creando alias, adhuc manifeste caderet argumentum quod adversarii efformant ex praemiis conferendis, et supplicis inferendis post hanc vitam, ut attendenti constabit, Deum potuisse perdere mundum; Aldrete (1652) I, S. 21a.*

<sup>568</sup> Mauro (1687) I, S. 169a und S. 172bf. Das war aber durchaus umstritten. Dafür sprechen, im Anschluß an Durandus, Vazquez und z.B., wie gesehen, Elizalde; dagegen aber Ruiz und Mauro im Anschluß an Thomas. Mauro weiß auch, daß der junge Thomas im Sentenzenkommentar noch anders dachte. Mauro (1687) I, S. 170a.

<sup>569</sup> Aldrete (1652) I, S. 21a

<sup>570</sup> *Nauta per tempestas docetur, miles per pericula, et corpora illa umbratica, quae raro a sole videntur aut vento stringuntur, languida sunt et facile adversitate solvuntur. Arbores quae ventis agitantur, agunt altius radices, sic iusti in virtute proficiunt et adversitatibus firmantur; Aromata longius latiusque odorem emittunt, si terantur, et virtutis fama diffunditur, dum iusti premuntur. Medici proinde nonnumquam demittunt sanguinem non quia sis aeger, sed ne sis. Et Deus e pectore et e fibris aegritudinem adversitate depellit, sol ipse secundum se pulcherrimus, roriflua nocte fit gratior et nigra nocte formosior: ita virtus iustorum nescio quem splendorem capit, posita inter impiorum nigredinem, quia varietates illa et oppositio non solum facit ut pulchrum magis elucescat, sed inventu occulti finis divinae providentiae ordinantis permissionem scelerum in suum finem insciis ipsis peccatoribus, uti sagitta absque ullo sensu ad emittentis scopum pervenit, miram constituunt consonantiam. Magna habentes plantaria quasdam arbores transferant, quasdam excidunt, alias inserunt, et sic omnia peritissime administrant. Creaturarum voces nobis quandoque videntur dissonae, sed non attendimus finem et extrema desitura esse in concentum. Deus tempora dissita coniungit et haec catena rerum mirabilis est. Aldrete (1652) I, S. 24a.*

Weglassen.<sup>571</sup> Zuviel des Guten taugt schließlich auch nicht: Mehr Sonnen führen zu zerstörerischer Hitze, größere Bodenschätze zu Schwermetallverseuchungen.<sup>572</sup>

In solchen kompensatorischen Kalkülen, wie auch in der traditionellen Lehre von der *voluntas antecedens* und *consequens*, mag man bereits die „parallelogrammartigen“, nicht-kontradiktorischen Strukturen der Willensentscheidung angelegt sehen, die dann erst Leibniz konsequent nach dem mechanistischen Modell (*automate spirituelle; mechanismus metaphysicus*) durchgeführt hat.<sup>573</sup> Genau dieser Gedanke von vorgängigen Wollungen und nachfolgendem Willen wird von Leibniz dann auch auf den Menschen übertragen.<sup>574</sup> Sobald man freilich solche Kalküle vom göttlichen in den menschlichen Bereich überträgt, werden sie—wie Leibniz selbst weiß—moralisch problematisch: Der Mensch darf nichts Böses tun, damit Gutes daraus werde, während dies Gott nach Perez und Leibniz erlaubt ist. Leibniz begründet diese göttliche Totalisierung der Verantwortungsethik mit seinem umfassenden Wissen: Eine Königin dürfte niemals für gute Zwecke Böses tun, weil sie nicht wissen kann, ob der gewünschte Effekt auch eintritt. Gott hingegen *muß* dies sogar tun, *weil* er es vorherweiß; andernfalls würde er sich schuldig machen.<sup>575</sup>

Die Kompensationsüberlegungen führen im übrigen bei Leibniz zu einer—nunmehr aber verschärften—Überkompensation: die *voluntas antecedens* will nur das Gute, die *voluntas consequens* aber das Beste—nicht etwa nur das Bessere, d.h. den *komparativ* größeren Gewinn, wie bei den entsprechenden Jesuiten.<sup>576</sup> Aber auch die komparativische Formulierung ist Leibniz noch geläufig: *das Guthe soviel thunlich, das Boese oder malum poenae aber soviel zur [...] erlangung eines grosseren Guthes dienlich.*<sup>577</sup>

<sup>571</sup> [...] *aptitudo ut maximam constituat consonantiam cum rebus aliis positivis. Idque colligitur ex his quae quotidie videmus in artefactis, quorum maxima pulchritudo provenit ex carentia plurium entitatum.* Aldrete (1652) I, S. 36a.

<sup>572</sup> [...] *esset grave incommodum, si terra foecunda non careret metallis.* Aldrete (1652) I, S. 36a.

<sup>573</sup> Das mechanistische Kalkül explizit hierfür: GP VI, S. 115f. (*Theodizee* § 22).

<sup>574</sup> GP VI, S. 309 (*Theodizee* § 325).

<sup>575</sup> GP VI, S. 117; ... abgesehen davon, daß wir unseren Nächsten Hilfe schulden, Gott aber niemandem etwas schuldig ist, da ja schon die Existenz ein freies Geschenk Gottes ist. Auch für uns gilt allerdings: Wir haben zwar Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen, aber keine Verpflichtung, sie zu zeugen. Adams (1972) S. 319f. Nach Adams offenbart sich in den genannten verantwortungsethischen Konsequenzkalkülen Gottes der utilitaristische Zug bei Leibniz, der nicht christlich sei und ihn zur Theorie der besten aller möglichen Welten geführt habe. Adams (1972) S. 318.

<sup>576</sup> GP VI, S. 116f. und GP III, S. 31. Das Beste definiert sich nach dem Minimax-Prinzip, d.h. nach der von Malebranche geforderten Einfachheit der Gesetze und der aus ihr folgenden Vielheit (zu große Einheitlichkeit wäre wieder ein Fall von Regellosigkeit). *Theodizee* §§ 208-212. Die natürlichen *exigentiae* und ihre Schlacht im Verstand Gottes führen von selbst zur besten aller möglichen Welten.

<sup>577</sup> Grua S. 432; nach Hübener (1990) S. 143.

Dieser sich mit moralischer Notwendigkeit unfehlbar durchsetzende Wille Gottes zum Besseren und zur Kompensation—gleichviel, ob diese Unfehlbarkeit nur einen *de-facto*-Optimismus begründet, wie bei den Jesuiten, oder aber eine Determination durch das Prinzip vom zureichenden Grund, wie bei Leibniz—ist jedenfalls die Bedingung der Möglichkeit der „zweiten Überwindung der Gnosis“ (Blumenberg): Der Mensch braucht sich nicht mehr nur quietistisch in den Willen Gottes zu ergeben, sondern er kann dies nach Meinung von Leibniz auch *positiv*, nämlich aus der Einsicht in das Wesen von Gottes Weisheit tun.<sup>578</sup> Die *necessitas ad optimum* der Jesuiten wird so bei Leibniz zu einem positiven Quietiv. Das stellte bei den Jesuiten zwar zunächst noch nicht das Grundmotiv dar,<sup>579</sup> Ansätze gibt es aber freilich dazu. So vereinen sich prinzipieller Optimismus und erkenntnistheoretischer Skeptizismus auch bei Estrix: Prinzipiell steht die Weisheit und Güte Gottes fest, aber schon angesichts einer Fliege verhalten wir uns wie die ungebildete Menge gegenüber dem Weisen: *sapere vulgo paradoxa videantur et ridenda*. Um wieviel mehr gilt dies für die ganze *series* der Dinge!<sup>580</sup>

Diese *necessitas ad optimum* als positives Quietiv im leibnizschen Sinn ist also ein Erbe des jesuitischen Optimismus, zu welchem auch die Kompensationstheorie gehört. Nicht erst die *leibnizsche* Theodizee ist also ein Vorläufer des aufklärerischen Protestes gegen den Willkürgott, wie Blumenberg meint.<sup>581</sup>

Entzündete sich die Diskussion um die Kompensation bei den Jesuiten zunächst vor allen Dingen an der Frage übernatürlicher Eingriffe, so ist eine Erweiterung auf allgemeinere Zusammenhänge auch bei Perez bereits greifbar:

Schon im Bereich der natürlichen Elemente gibt es ja, wie Perez bemerkt, Interessenkonflikte: Was für das Feuer von Übel ist, ist für das Wasser etwas Gutes. Dennoch ist die „Inklination“ beider von der Art, daß jede mit den Absichten Gottes übereinstimmt, da dieser eine Abneigung sowohl gegenüber Privationen der Erwärmung als auch der Kälte hat.<sup>582</sup>

<sup>578</sup> Grua S. 114, Schepers (1965) S. 347, Estrix (1672) S. 39f.

<sup>579</sup> Im Ansatz findet sich dies vielleicht bei Sarasa. Aber auch bei ihm ist das Argument nicht eigentlich die *necessitas ad optimum*.

<sup>580</sup> Estrix (1672) S. 37. *Nihil enim vinces, nisi te penetravis in istam 'Altitudinem divitiarum et scientiae Dei', describerisque seriem omnem, modosque et fines consiliorum Divinorum: at te in sola musca occupatum deficiet ingenium et vita*. Estrix (1672) S. 39. *Nescimus porro Divina mundum hunc dirigentis consilia, totam seriem rerum ignoramus, totamque regiminis universi machinam*. Sarasa (1664) S. 19.

<sup>581</sup> Blumenberg (1965) S. 39. Die Aufklärung beseitigt dann aber Gott als Täter überhaupt; das gilt auch noch für den deutschen Idealismus. Daß im 18. Jahrhundert der *Mensch* der entscheidende Täter ist, ist in gewisser Weise auch in der *scientia media* schon vorbereitet, sofern sie sich aus dem Gegensatz zur *praemotio physica* versteht.

<sup>582</sup> Perez I, S. 255a. Mauro erinnert an ähnliche Überlegungen bei Thomas: *Non enim generaretur ignis, nisi corrumpetur aer, neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas*. Mauro (1687) I, S. 171a; vgl. Thomas, *Summa Theologica* I, 48, 3 ad 3.



Innerhalb eines kompensatorischen Zusammenhanges (*pro eventu compensationis*) aber kann es vorkommen, daß Gott auch die Privation einer Seite liebt. Aber nur insofern diese die Kompensation, also etwas Positives, einschließt, ist sie seiner Liebe würdig. Und allein die Liebe kann aus einem Übel etwas Gutes machen: *amor est unica causa quare malum vertatur in bonum*.<sup>583</sup> Dabei bilden aber die *terminationes divinae* niemals widerstreitende, konträre Zusammenhänge; zwischen allen Strebungen Gottes herrscht immer eine *adaequata conformatio*<sup>584</sup> (im Gegensatz zur *inadaequata conformatio* der Elemente); wie in der vollkommenen Freundschaft herrscht hier die Gemeinsamkeit des Affektes,<sup>585</sup> während bei der *conformatio inadaequata* das jeweilige *summum bonum* differiert, bzw. A nur ein Teilmenge des von B gewollten wünscht. So kann ich wollen, daß ich und *nur* ich reich werde, jemand anders aber, daß *alle* Menschen reich werden. Dann hat letzterer ein anderes *summum bonum* als ich, und was seine Absichten behindert, muß für mich noch kein Übel sein. Obwohl aber der andere einschlußweise mein Gut will und meine Armut haßt, kann er sie einschlußweise bejahen, wenn die „Resultante“ dieser Abwägung ein größeres Gut in seinem Sinne ist.<sup>586</sup> Diese Rechtfertigung reicht Perez aber im Falle Gottes noch nicht:

Die '*adaequata*' *conformatio* ist demgegenüber nämlich eine Gemeinsamkeit, die es dem Freund ermöglicht, den Freund ein „anderes Ich“ zu nennen: *nam et amicus, ut significat se suo amico penitus esse conformem, vocat illum alterum se*.<sup>587</sup> Auch alles Übel ist bei Perez also immer schon in die eine, notwendige, und mit der göttlichen Substanz identische Liebe Gottes aufgenommen.

Ähnlich betont dann auch Mauro, daß es in Gott gar keine partikularen Inklinationen gibt, sodaß es gar nicht zu Inkommpossibilitäten kommen kann.<sup>588</sup> Ebenso stellt Esparza heraus, daß alle Gott innerlichen Inklinationen in ihm in sich stimmig sind. Nur untereinander ist das, worauf sich die Inklinationen beziehen, unstimmig; Gott verhält sich diesen *extrema* gegenüber indifferent.<sup>589</sup>

Es fehlt bei Mauro und Esparza freilich die spezifisch ethische Komponente, die das Ganze bei Perez hatte, und die eine Versöhnung mit dem Willen Gottes auch angesichts des Übels noch zuläßt. Dies findet sich aber wieder bei Leibniz, der ebenso Freundschaft und Harmoniefähigkeit identifiziert und die Vollkom-

<sup>583</sup> Perez I, S. 255a.

<sup>584</sup> Definiert als: *omnia bona et mala unius sunt etiam bona et mala alterius in eodem gradu et ordine ad eandem circumstantias*. Perez I, S. 254b.

<sup>585</sup> [...] *communia etiam affectus*; Perez I, S. 255a.

<sup>586</sup> Perez I, S. 254b.

<sup>587</sup> Perez I, S. 255a.

<sup>588</sup> Mauro (1687) III, S. 13a. Im Gegensatz zur menschlichen Wahl ist die göttliche Wahl als einheitliche und identische immer von gleicher Inklination und gleich optimal, egal, wieviel Übel sie enthält. *Nos e converso cum proponuntur plura, diversis et particularibus inclinationibus ad illa inclinamur*. Mauro (1687) I, S. 164b-165b.

<sup>589</sup> Esparza (1685) S. 69b und S. 71bf.

menheit der Freundschaft zwischen Substanzen durch eine von Gott eingerichtete prästabilisierte Harmonie garantieren will.<sup>590</sup>

Ganz abwegig ist für Perez hingegen der Versuch der Manichäer, die einen bösen Gott einführen, um das Übel zu erklären: Ein solcher Gott beinhaltet nämlich inkompossible Prädikate: Die Bosheit beinhaltet immer schon Defekt und Unsinnigkeit; kein Defekt aber existiert notwendigerweise. Gott hingegen ist seinem Wesen nach notwendig existent; er kann also nicht mit einem defizienten Wesen identisch sein.<sup>591</sup>

Ist Gott aber notwendig, dann gleitet jeder Vorwurf an ihm ab. Leibniz hatte ja Gott gerechtfertigt, indem er seine Wahl als notwendig hinstellte und ihr Ergebnis als beste aller möglichen Welten. Für Perez wählt Gott zwar nicht die beste aller möglichen Welten, aber seine Wahl ist insofern notwendig, als sie ja, wie wir gesehen haben, mit dem göttlichen Wesen identisch ist. Die Identifizierung mit der notwendigen göttlichen Essenz als perezsches Problemlösungsinstrument bewährt sich auch hier: Wenn Gott das notwendige Wesen ist, dann ist es unmöglich, ihm einen Vorwurf zu machen, dann muß man ihn vielmehr auch notwendigerweise lieben. Was wäre unsinniger, als ein notwendiges Wesen zu hassen, ohne welches doch kein Übel zu verhindern wäre, und ohne das doch nichts Gutes existierte? Aber selbst abgesehen von Gut und Böse: Sich gegen die Notwendigkeit aufzulehnen, hat immer etwas von Dummheit. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist es letztlich, die die wahre Haltung in Fragen der Theodizee darstellt.<sup>592</sup>

<sup>590</sup> *Discours de Metaphysique* § 36.

<sup>591</sup> *Quare stulti fuerunt Manichaei, qui finxerunt Deum malum; malitia enim, et defectus ex sua ratione est imbecillius, et non habet existendi necessitatem.* Perez I, S. 230a.

<sup>592</sup> [...] *nam si ens est necessarium [...] nullum habet displicendi meritum. Quid enim stultius, quam odisse, quod nullo eventu potest evitari, et sine quo nihil boni existere potest, nullum evitare malum? Nihil enim sine ente absolute necessario existere potest.* Perez I, S. 230a. Insofern, aber auch nur insofern, mag man sich an Spinoza erinnert fühlen: [...] *quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus minus ab affectibus patitur.* Spinoza, *Ethica* V, 6.



## SCHLUSSBEMERKUNGEN

Antonio Perez hat bisher kaum Beachtung gefunden. Das liegt zum einen daran, daß die ganze Diskursformation jesuitischer Scholastik fast vollständig vergessen wurde; zum anderen aber, wie auch Villoslada bemerkt, an seiner „Dunkelheit“.<sup>1</sup> Sie ist die Kehrseite der spekulativen Kraft, die ihn auch unter den Jesuiten einen besonderen Platz einnehmen läßt, und um derentwillen sie ihn den *Theologus Mirabilis* nannten.

In den vielen Einzeldiskussionen der Jesuiten laufen die Fronten immer wieder quer und sind uneindeutig. Nimmt man aber die Diskussion um die *necessitas moralis ad optimum* als eine Hauptdebatte, dann steht Perez hier eindeutig auf der Seite der Befürworter, wenn auch in einem spezifischen Sinn. Er hat die optimistische Tradition am Collegio Romano heimisch gemacht und dort die Konjunktur des Totaldekretes begründet; beides war entscheidend für die Entwicklung des Begriffes der möglichen Welten, wie wir ihn von Leibniz her kennen. Es ist von großer Bedeutung, daß Leibniz die Jesuitenscholastik gerade über das Collegio Romano kennenlernte.

Perez' *scientia media* ist vazquezianisch geprägt, aber in der Begründung recht eigenständig und wiederum schulemachend; das gilt vor allen Dingen auch für sein Verständnis der intentionalen Präexistenz. Als Vertreter einer Prädestination *post praevisa merita* ist er mehr um die Freiheit des Menschen, als um die Freiheit Gottes besorgt. Darum lehnt er auch die *scientia media reflexa* ab, denn sie legt den Menschen durch das göttliche Wissen fest. Eine Determination Gottes durch sein Wissen fürchtet er weniger, da er Gott mit seinem Wissen identifiziert und diese Determination also bloß eine *Selbstdetermination* darstellt, nicht die Determination durch etwas, das der göttlichen Essenz vorgängig wäre. Problemlösung durch Identifikation nannten wir das.

Perez neigt ferner zu Universalisierungen, von der *scientia media universalissima* (bei gleichzeitiger Multiplikation der göttlichen Wissensarten) und der *hypothesis integra* über die das Naturgesetz konstituierenden negativen Universalmodi bis hin zum Totaldekret. Letzteres wird freilich noch gesprengt durch die scharfe Trennung von Natur und Übernatur, die er mit seinen *modi exclusivi* begründet. Innerhalb dieser Trennung verschärft sich aber die Sevillaner *necessitas moralis ad optimum* zur *metaphysischen* Notwendigkeit. Dabei entwirft Perez eine originelle Konzeption der besten natürlichen Welt und ihrer Kriterien.

<sup>1</sup> [...] opere certamente egregie, sebbene oscure per la loro acutezza, e forse per detta oscurità meno conosciute e studiate al giorno d'oggi. Villoslada (1954) S. 221.

Was daran als die göttliche Freiheit beeinträchtigend verstanden werden könnte (*necessitas antecedens*), überwindet er spekulativ durch die Identifizierung mit der notwendigen, bedürfnislosen, sich selbst liebenden göttlichen Substanz. Dies gilt zumal für die freien Akte Gottes, für deren Differenz von der Substanz er seine Spielart der *distinctio virtualis intrinseca* entwickelt.

Er ist „Positivist“, insofern er weder reine Unterlassungen, noch existierende Negationen anerkennt; stattdessen entwickelt er eine ontologisierende Lösung der verschiedenen Probleme mit Hilfe seiner *modi exclusivi*.

Unvazquezianisch ist seine Begründung von Wahrheit und Sittengesetz in Gott. Zwar argumentiert er nicht suarezianisch über den göttlichen Gestzeswillen, sondern mit dem vazquezianischen Rekurs auf die Natur der Sache; aber in dieser Natur der Sache ist Gott als *finis ultimus* der rationalen Kreatur bereits eingeschlossen. Naturrecht *etsi Deus non daretur* gibt es nicht. Ähnliches gilt für die Rolle Gottes als Verifikativum negativer bzw. ewiger Wahrheiten. Auch hier liegt die Lösung immer in der Identifizierung (hier: des Verifikativums) mit der göttlichen Essenz. Identifizierung aber ist ein Lösungsmodus, der im Grunde genommen gegenläufig ist zu der (spät)scholastischen Tendenz, Probleme durch Unterscheidung von Hinsichten oder durch ontologische Differenzierungen bzw. Formaldistinktionen aufzulösen. Nicht zufällig lehnt Perez auch die Formaldistinktion ab. Hingegen widersteht seine Ontologie negativer Modi dem Sog der Identifizierungen. Sie stellt insofern auch eine Art Korrektiv dar. Nicht zufällig wird sie gerade an einem theologisch neuralgischen Punkt entwickelt: der Differenz von Natur und Übernatur. Andererseits aber führt der Identifizierungsduktus zu gleichsam dialektischen Lösungen, die es schwer machen, Perez eindeutig unter Rubriken wie Rationalismus oder Voluntarismus, Determinismus oder Indifferenzfreiheit zu bringen.

Bemerkenswert und originell sind auch seine von Descartes unabhängige Wiedergewinnung des ontologischen Gottesbeweises und seine Lehre vom Glaubensakt. Hat letzterer illuminationistische Anklänge, so könnte man hier augustinische Einflüsse vermuten. Wichtiger aber ist Augustinus für Perez durch seine Zeittheorie, die er für den Rückbezug auf die göttliche Ewigkeit und die intentionale Präexistenz benötigt. Für ihn, wie für viele Jesuiten bedeutend ist außerdem die Rolle von Petrus Aureoli.

Was Perez schließlich mit Leibniz gemeinsam ist, und was sie noch trennt, kann hier nicht nochmals dargestellt werden; zuviele Details wären anzusprechen. Erinnert sei an die Übernahme bestimmter Modalbegriffe durch Leibniz (die allerdings von diesem zum Teil geometrisch-mechanistisch umgeformt werden), an die beiden zwischen Suarez und Vazquez schwankenden Interpretationen des *scientia-media*-Conditionals, an die Ausweitung der Bedingungsstelle der *scientia media* auf mögliche Welten, an die von Perez abgelehnte, von Leibniz aber akzeptierte *scientia media reflexa*, an die Suche nach zureichenden Gründen (die aber erst bei Leibniz einen explizit prinzipiellen Status bekommt),

an die Ablehnung reiner Unterlassungen (die erst bei Leibniz zur Ablehnung der Indifferenzfreiheit überhaupt führt), an die Lehre von der *necessitas ad optimum* (die bei Perez eine *metaphysische* Notwendigkeit ist), an den Begriff der *exigentia existentiae*, an die Rolle des Unendlichkeits-Begriffes und schließlich an die Lehre vom Totaldekret (das bei Perez noch nach Natur und Übernatur getrennt ist), bzw. die Diskussionen um einen *ordo decretorum*.

Die Bedeutung Perez' für die Entwicklung des Begriffes der besten aller möglichen Welten ist offenkundig. Dieser Begriff hat jedoch einen breiteren Hintergrund im ebenso allgegenwärtigen wie problematischen *possibile logicum* und in der *scientia media* Molinas, die im 17. Jahrhundert zunehmend vernetzter und komplizierter wird, und endlich im Totaldekret integriert wird. Der Optimismus schließlich ist eine Frucht des 17. Jahrhunderts.

Der Begriff der möglichen Welten hatte dementsprechend eine lange „Inkubationszeit“ (um mit Heidegger zu sprechen). Nicht, daß er zu kompliziert gewesen wäre und deshalb lange „Forschungen“ oder denkerische Entdeckungen gebraucht hätte. Vielmehr ist er gar nicht das *Ziel* denkerischer Bemühungen gewesen, sondern er stellte sich *auf dem Rücken* anderer Diskussionen ein. Er ist, wie wir sagten, ein *Epiphänomen* verschiedener Diskurse.

Bei genauerem Hinsehen stellt sich freilich heraus, daß alle diese Diskurse ein Grundmotiv durchzieht: das Problem der Willensfreiheit. J. Pieper hat es als eigentümlichen Zug der Neuzeit angesehen—und zwar anfangend bei Duns Scotus—, daß der Wille als höchstes Vermögen und als Grund und Wesen der Erkenntnis betrachtet wird. Das gilt von Duns Scotus' These *voluntas est superior intellectu* bis hin zu Heideggers Behauptung *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*.<sup>2</sup> Schon der Begriff des *possibile logicum*, den wir als Voraussetzung für einen streng kontrafaktischen Möglichkeitsbegriff und damit als notwendige Bedingung des Begriffes möglicher Welten erkannt haben, hat bei Duns Scotus den Sinn, die göttliche Willensfreiheit zu garantieren. Möglichkeit ist interessant als *Wahlmöglichkeit*, d.h. als Ermöglichung von Freiheit.

Bei der *scientia-media*-Theorie wird dies ebenso deutlich. Die *scientia media* ist ein Wissen, dessen Struktur es ist, Bedingungen und Umstände von Handlungen in ihrer Vernetztheit zu präsentieren und so Prognose und Planung zu ermöglichen. Das nimmt schon bei Molina die Gestalt möglicher Welten an. Bei Molina und späteren Autoren sind dies freilich noch keine integralen möglichen Welten sondern sie sind beispielsweise vom Individuenbestand zu unterscheiden. Das ändert sich erst mit der von Leibniz aufgegriffenen Lehre vom Totaldekret. In diesem wird die Komplexität in gewisser Weise vereinfacht. Um aber zu verstehen, worauf diese Vereinfachung eine Antwort ist und worin die Probleme bestanden, die beispielsweise einen Esparza so lange

<sup>2</sup> J. Pieper, *Heideggers Wahrheitsbegriff*, in: ders., *Werke* Bd. 3, Hamburg 1995, S. 186-189.

umgetrieben haben, ehe er sich zu dieser Lehre entschloß, war es nötig, auch die komplizierten Vorgängertheorien zu erläutern.

Alle Überlegungen der *scientia-media*-Theorie zur Form göttlichen Wissens, einschließlich seiner Logik, haben aber den einen präzisen Sinn, *Freiheit* zu ermöglichen. Genauer gesagt soll die *scientia media* eine *Concordia* zwischen dem *göttlichen* Willen bzw. der von ihm verfügt Gnadenzuteilung und dem *menschlichen* Willen herstellen. Alles Wissen und alle Erkenntnis sind hierfür *instrumentell* gedacht.

Am allermeisten freilich wird die Freiheitsproblematik beim letzten Thema explizit: der Frage des Optimismus, Sind wir genötigt, immer das zu wählen, was und als das Beste erscheint? Muß Gott die beste aller möglichen Welten wählen? Und mit welcher Art von Notwendigkeit? Zwar scheint hier der Wille von der Vernunft bestimmt und damit dominiert zu werden—*bonum* und *verum* werden hier dynamisch miteinander vermittelt—aber das Hauptproblem und das Hauptanliegen bleibt die Freiheit. Diese wird als Indifferenzfreiheit nie aufgegeben. Am tiefsten gelangt man in diese Probleme anhand der Frage, ob es reine Unterlassungen gibt. An dieser Frage entscheidet es sich, ob man dem Vernunftdeterminismus verfällt. Bei alledem geht es, wie auch schon beim *possibile logicum*, um das Verhältnis von Wille und Vernunft—und dabei liegt das Augenmerk immer auf dem Willen und der Sorge um die Freiheit.

Prekär wird das Problem der (moralischen) Nötigung zum Optimum bei der Frage, ob Gott die beste aller möglichen Welten schaffen mußte. Gewissermaßen gerade rechtzeitig war der Begriff der möglichen Welten „fertig geworden“. Die möglichen Welten sind der eigentliche Terminus der göttlichen Wahl. Das Wissen dient dazu, die bereits komplett konstituierten Welten dem göttlichen Willen darzubieten. Dabei sind durch diese Objekte des göttlichen Wollens sowohl 1. die göttliche Freiheit garantiert (die so alternative Möglichkeiten hat und sich außerdem nicht in einem *ordo decretorum* verstricken muß), als auch 2. die menschliche Freiheit, die durch die *scientia-media*-Struktur der möglichen Welten in diesen aufgehoben ist. Zugleich aber macht die Terminierung der göttlichen Wahl an möglichen Welten das Problem des Optimismus erst richtig virulent: Konnte man zuvor die Wahl des Besten auf die Wahl der optimalen Mittel zu vorgegebenen Zwecken begrenzen, so macht dies bei der Wahl zwischen kompletten möglichen Welten, bei denen Zwecke und Mittel immer schon integriert sind, keinen Sinn mehr.

So stellt sich der Begriff der möglichen Welten als *der* Kernbegriff einer regelrechten *Metaphysik der Willensfreiheit* heraus. Steht die Freiheit auch in der Folgezeit im Zentrum der Aufmerksamkeit, so ist sie doch später gewissermaßen subjektzentriert. Einzig die frühe Neuzeit entwickelt eine wahrhafte *Metaphysik* der Willensfreiheit—und dies nicht zuletzt deshalb, weil sie das *göttliche* Subjekt aus ihren Überlegungen noch nicht ausklammert. Der Begriff der möglichen Welten vermittelt dabei zwischen den menschlichen und dem göttlichen Subjekt der Freiheit. Die neuzeitliche Dominanz des Freiheits-

begriffes machte eine solche Vermittlung in besonderer Weise nötig, Fragen der Zurechnung und der Verantwortung wurden dabei drängend. Wir nennen diese Vermittlung seit Leibniz „Theodizee“.

Diese Geschichte galt es in Erinnerung zu rufen, da sie einer allgemeinen Vergessenheit anheimgefallen ist.

Vergessen hat sie zunächst Leibniz, den erst Des Bosses wieder an seine Jugendlektüre erinnern muß.

Vergessen haben sie sodann (bis heute) die Jesuiten selbst, die bereits im 18. Jahrhundert in ihren *Mémoires de Trévoux* eine antioptimistische Polemik gegen Leibniz inszenieren und schon vorher von Des Bosses daran erinnert werden müssen, daß es sich bei Leibniz' Theoremen um ihr eigenes Erbe handelt.<sup>3</sup>

Vergessen schließlich hat die Jesuiten der Forschungsbetrieb: Der Bruch der Kontinuität im Bewußtsein zwischen 17. und 18. Jahrhundert scheint insofern wirklich ein epochaler zu sein, und Leibniz steht auf der Grenze. Dabei sind sachlich etliche Kontinuitäten zu verzeichnen, und nicht die Geringste ist der Optimismus, den Leibniz dem 18. Jahrhundert vermittelte. Während aber dessen emotional-soziologisch-literarisch geprägte Diskussion im 18. Jahrhundert vergleichsweise bekannt ist, ist die auf höchstem intellektuellem Niveau geführte Debatte des 17. Jahrhunderts unbekannt geblieben. Die Aufklärung hat eine Bewußtseinsbarriere gegenüber den Leistungen der Scholastik aufgerichtet, die umso schwerer zu überwinden ist, als die immensen Schwierigkeiten vieler Texte die hier notwendige Autopsie als Zumutung erscheinen lassen.

An die Stelle der Autopsie tritt dann das Klischee. Mit den Schlagworten von „Rationalismus“, „Possibilenmetaphysik“ oder gar „traditionalistischer Buchhaltermetaphysik“ meint man diese Diskursformation hinreichend erläutert und abgesteckt zu haben. Dabei wird kaum je wahrgenommen, daß dieser Diskurs ein sehr eigenes Grundthema hat: Es ist die an der posttridentinischen Gnadentheologie geschulte Analyse der Probleme der Willensfreiheit und der damit verbundenen erkenntnistheoretischen Probleme, und dies in wahrhaft metaphysischer Dimension. Etliches erfährt hier höchst scharfsinnige Zuwendung, beispielsweise im Verhältnis von Vernunft und Wille. Dabei konkurrieren die bipolaren (z.B.: Gott-Mensch) Konzeptionen insbesondere der Jesuiten<sup>4</sup> mit solchen göttlicher Allmacht bei Protestanten, Jansenisten, Okkasionalisten und anderen.

<sup>3</sup> Vgl. zu den *Mémoires de Trévoux* von 1737 Hübener (1985) S. 141-146. Schon 1713 aber heißt es in dem *Mémoires*: *On trouvera les instances de Mr. Bayle contre la nécessité morale de choisir le meilleur pressantes et sensées. Mr. de Leibniz se défend avec beaucoup d'esprit, mais il n'évite d'être vaincu, qu'en adoucissant beaucoup ce sentiment*; *Mémoires de Trévoux* (1713). Zu Des Bosses vgl. die Vorrede zur lateinischen Ausgabe der *Theodizee* (1729).

<sup>4</sup> Die *natura pura* rettet die göttliche Freiheit, wie Molina die menschliche durch die *scientia media* retten will. De Lubac (1971) S. 360.



Sind letztere vergleichsweise bekannt geblieben, so kennt man von ersteren nur den bis heute fortlebenden Begriff der „besten aller möglichen Welten“. Er ist geradezu zu einem literarischen Kulturgut bis hin zu Hebbel und Fontane geworden.<sup>5</sup> Die daran zumeist sich anschließende Vorstellung einer von der Wirklichkeit in ausgedachte Möglichkeiten flüchtenden essentialistischen Possibilienmetaphysik gehört zu den Klischees. Auch den Jesuiten dienen kontrafaktische Annahmen nur zur Erhellung der wirklichen Welt. Wenn an dem Klischee etwas richtig sein sollte, müßte es erheblich sorgfältiger begründet und an den Texten belegt werden.

Die säkularisierende Abtrennung des Naturrechtes und der Possibiliensphäre von Gott durch ein *etsi Deus non daretur* ist auch bekannter geworden. Sie trifft aber allenfalls einige Züge des vazquezianischen Denkens. Gerade Perez aber ist als Vertreter des „Rationalismus“ jemand, der nicht den geringsten Zweifel daran läßt, daß die Möglichkeit die Existenz und die Notwendigkeit voraussetzt, daß alle Möglichkeit, Wahrheit und sittliche Verpflichtung aus der göttlichen Substanz stammt, dort ihr notwendiges *verificativum* hat und mit ihr identisch ist, und der schließlich aus alledem auch noch einen vielgestaltigen Gottesbeweis macht.

Erst heute gibt es mögliche Welten *etsi Deus non daretur*: in der formalen Logik. Auch die säkularisierte Verwendung dieses Begriffes wird aber das Problematische dieses Gebrauches nicht verkennen, wenn sie auf die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Redeweise reflektiert.<sup>6</sup> Es ist ja die Frage, ob ein neuzeitlicher Möglichkeitsbegriff und damit auch die moderne Modallogik überhaupt denkbar ist ohne seine theologischen Vorläufer; der vorausgesetzte kontrafaktische Möglichkeitsbegriff jedenfalls ist, wie wir gesehen haben, erst ein Ergebnis christlicher Schöpfungstheologie. Auch der materiale Konditional der modernen Logik scheint ja die metaphysisch-theologischen Voraussetzung zu implizieren, die wir im Zusammenhang mit der jesuitischen Logik kontrafaktischer Konditionale erörtert haben. Der materiale Konditional wäre also zunächst ein Konditional im Denken Gottes.

Ähnliches gilt wohl auch für den Existenzbegriff der modernen Logik. Insbesondere der zeitlose Gebrauch von Existenzaussagen macht diese zu ewigen Wahrheiten. Die Verifikation solcher Aussagen muß aber, wie wir gesehen haben, geradezu theologische Konsequenzen haben. Das gilt insbesondere für *negative* Existenzaussagen, wie sie von den Jesuiten diskutiert werden.<sup>7</sup> Das gilt aber auch für die propositionale Fassung des göttlichen Wissens von zeitlichen Gegebenheiten. Vielleicht kann es fruchtbar sein, wenn die moderne Logik ihre impliziten Platonismen und Theologumena einmal mit

<sup>5</sup> Für Hebbel vgl. z.B. *Tagebücher*, Stuttgart 1987, S. 158.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu z.B. Zeno Vendler (1975); ähnliches gilt wohl auch für die eigenartige Mehrfachwelteninterpretation der Quantenphysik.

<sup>7</sup> Ebendeshalb kommt ja auch Quine in diesem Kontext auf eine Possibiliensphäre zu sprechen; Quine (1980) S. 4.

einer expliziten Form theologischer Logik konfrontiert. Existenz als Setzung nicht eines zusätzlichen Prädikates, sondern des Subjektes als solchen (wie Kant formuliert)<sup>8</sup> ist jedenfalls nur unter theologischem Horizont verständlich. Das Verständnis von Existenz als bloßer Form des partikulären Urteils (Frege) unterbietet diesen Horizont; zugleich wird Logik damit auf den Raum reinen Denkens reduziert: Wenn man so will, auf die *scientia simplicis intelligentiae*. Existenz heißt dann so viel wie „möglich sein“, „widerspruchsfrei sein“.<sup>9</sup> Das ist nichts anderes als die skotistische *scientia transcendens* bzw. das *possibile logicum*, also wiederum Kryptotheologik. Es scheint also, als sei der theologische Möglichkeitsbegriff bis heute unausgesprochen immer noch gegenwärtig. Seine ausgesprochene Form haben wir in dieser Arbeit untersucht. Sie findet sich in der „rationalistischen“ Jesuitenscholastik.

Solcher Rationalismus, der Theologie und Logik miteinander verbindet, mag nun aber auch gerade umgekehrt von theologischer Seite suspekt erscheinen. Der fromme Vorwurf wäre, hier sei man von der „knienden“ zu einer „sitzenden“ Theologie übergegangen.<sup>10</sup> Dabei würden z.B. Dinge auseinandergelegt und sortiert, die man in Beziehung aufeinander betrachten sollte. Gewiß gibt es—gerade bei Perez—eine Art Stockwerk-Rationalismus, der Natur und Übernatur säuberlich dissoziiert. Aber die *necessitas ad optimum*-Diskussion steht in genauem Gegensatz hierzu, und sie ist ebenfalls spezifisch jesuitisch. Sie enthält eine Dynamik, die wenig mit Buchhaltermetaphysik zu tun hat, aber einiges mit dem praktischen Intellektualismus der Jesuiten, der dynamischen Synthese von *verum* und *bonum*.<sup>11</sup>

Sicherlich durchzieht der rationalistische Gedanke der *ratio sufficiens* als ein Grundduktus viele Diskussionen, aber ganz im Gegensatz zu Leibniz ist dieser Duktus keineswegs ungebrochen, wie man an der starken voluntaristischen Fraktion innerhalb der Jesuiten selbst ablesen kann; sie hält die Gegenfraktion unter Rechtfertigungsdruck.

Der Versuch, die Offenbarungswahrheiten rational einsichtig zu machen, ist bei aller Spekulation durchaus nicht überzogen: Fielen die Offenbarungswahrheiten später der scharfen, von Lessing herausgestrichenen Trennung von Tatsachenwahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten zum Opfer, so wollten die Jesuiten sie ihrerseits nicht einfach als *factum brutum* behaupten,

<sup>8</sup> KrV B 626f.

<sup>9</sup> Das meinte z.B. Hilbert (Hinweis von D. Marshall, Philadelphia). „Es gibt“ würde also so ähnlich gebraucht wie in der Mathematik, was bei Hilbert formalistisch zu verstehen wäre. – Nach Frege bedeutet Existenz „kein leerer Schall sein“, also keine Chimäre sein. Dialog mit Pünjer Nr. 99. Oder mit Quine: Es geht um Bedeutungen, nicht um Benennungen. Und in der quineschen Übersetzung in ontologische Fragen heißt das: Was in einer Ontologie möglich ist, ist damit auch schon wirklich, wie Quine in *On what there is* ausführt (1980, S. 10 u. ö.); diese Art von Eleatismus zeigt: Wer keinen Begriff von Existenz hat, hat auch keinen von Nicht-Existenz.

<sup>10</sup> So meint H. U. v. Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, S. 224.

<sup>11</sup> Eschweiler (1928) S. 293.

sondern ihre innere Vernunft erweisen. Sie sind darin aber viel bescheidener als Leibniz und Hegel, die die Inkarnation aus der reinen Vernunft deduzieren wollen, sei es als Bestandteil der besten aller möglichen Welten oder als notwendige Station auf dem Weg des Weltgeistes zu sich selbst.

Man wird auch nicht einfach sagen können, die Theologie sei infolge der im 16. Jahrhundert erfolgten Trennung von Mystik und Theologie positivistisch geworden und habe es so versäumt, die Glaubenswahrheiten spekulativ zu erhellen.<sup>12</sup> Das gilt insbesondere nicht für die spanischen Jesuiten und vor allen Dingen nicht für Perez, dessen Theologie streckenweise ein spekulativ-dialektischer Impetus durchzieht, der etwas von der Intensität der Mystik bewahrt und der der Vernunft ihre Eigenschaft als mystisches Organ beläßt.

Nicht der Gegensatz von essentialistischer Possibilenmetaphysik und Wirklichkeitssinn ist der entscheidende, sondern der von Intuition und Distinktion. Die scharfen begrifflichen Distinktionen der Jesuiten<sup>13</sup> mag man so den „existentiellen“ Synthesen der Hochscholastik gegenüberstellen. Genaugenommen sind aber die beiden genannten Gegensätze nicht aufeinander abbildbar. Analytische Differenzierung und Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Wirklichkeit sind nicht Abschied von der Wirklichkeit; hingegen kann auch die Intuition und die ihr verwandte Mystik zu weltflüchtigem Mystizismus degenerieren. Für Whithead waren gerade die Zeitlatter des Rationalismus die des Glaubens.<sup>14</sup>

Distinktiver Rationalismus ist auch nicht mit den aus dem „Faust“ bekannten „spanischen (!) Stiefeln“ gleichzusetzen,<sup>15</sup> wohingegen protestantisch-mystische Zirkel Horte von Gleichheit und Freiheit gewesen wären. Vielmehr neigt gerade die nicht-rationalistische Denkform zu repressiven Gruppenzwängen, weil ihr das rationale Instrumentarium der Kritik fehlt. In scharfem Gegensatz dazu stehen die selbstkritischen Fähigkeiten der rationalistischen Jesuiten; argumentieren sie doch immer auch gerade *gegen* die fatalen Folgen des Rationalismus, die sich dann bei Leibniz abzeichnen. Dies ist keine Kritik des Rationalismus von *außen*, wie man sie z.B. bei Fénelon finden mag, sondern hier sind die Rationalisten sich selbst Gegner, um angesichts der ihnen innewohnenden Tendenzen sich selbst vor einem Verlassen der Orthodoxie zu bewahren. Dies zeigt sich auch gewissermaßen „soziologisch“: Die Hauptdiskussionsgegner sind—abgesehen von den Thomisten, mit denen man die Protestanten *a fortiori* erledigt—selbst wieder Jesuiten, ohne daß man behaupten könnte, dies habe zu einer eingeschränkten Wahrnehmung geführt.

Der jesuitische Rationalismus ist einer, der mit sich selbst zu kämpfen hat. Nur darum erreicht er ein solches Reflexionsniveau. Daß Leibniz dies so nicht

<sup>12</sup> So z.B. Spaemann (1963) S. 189; vgl. auch Villoslada (1954) S. 214f.

<sup>13</sup> Die von Natur und Übernatur (Schneemann (1880) S. 8ff.) ist dafür nur ein Beispiel.

<sup>14</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the making* (1926), dt.: *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt/Main 1990, S. 67.

<sup>15</sup> Mesnard (1949) S. 31.

hält, daß ihm die Jesuiten unnötig kompliziert erscheinen, liegt daran, daß sein eigener Rationalismus ganz und gar ungebrochen ist. Das macht ihn natürlich—zumal als bloße Einzelpersönlichkeit—gegenüber dem „Diskurs“ der Jesuiten auch faßlicher. Er gehört damit aber eigentlich bereits dem 18. Jahrhundert an. Den eigentlichen Gipfel- und Endpunkt des Rationalismus wird man hingegen dort suchen müssen, wo er sich selbst zum Problem wird: bei den spanischen Jesuiten.

## DRAMATIS PERSONAE

Dieses Verzeichnis will keine erschöpfenden Informationen bieten. Hierzu stehen andere Nachschlagewerke zur Verfügung, wie v. a. D. die (allerdings z.T. überholte) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (de Backer/ Sommervogel), aber dann auch das *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, das *Dictionnaire de Theologie Catholique* oder das *Dictionnaire de Spiritualité* und die Veröffentlichungen des *Archivo Teológico Granadino*. Vollständige Angaben wären ein eigenes, umfassendes Forschungsprogramm und werden selbst von den genannten Werken nicht erreicht; entsprechende Ergebnisse sind demnächst von S. K. Knebel zu erwarten. Hier sollen nur mit ein paar kurzen Daten einige Identifikationsmarken gesetzt werden, um dem Leser die Orientierung etwas zu erleichtern.

ALARCON, DIEGO SJ (seit 1599); 1584 (Albacète)–1634 (Madrid). Lehrt Philosophie und Theologie in Alcalá und Madrid.

ALBERTINI, FRANCESCO, SJ; 1552 (Catanzaro)–1619 (Neapel). Lehrt in Neapel; Werke: *Corollarium* (s. Quellenvrz.), *Explicatio* der beiden aristotelischen Analytiken und kleinere theologische Schriften.

ALDRETE, BERNARD DE, SJ (seit 1613), 1594 (Zamora)–1657 (Salamanca). Lehrt Philosophie in Compostella und Valladolid, dann 24 Jahre Theologie als erster Jesuit an der Universität von Salamanca; Werke: Thomas-Kommentare (s. Quellenvrz.) und kleinere Schriften (Ms. in der Bibl. von Salamanca). Kollege von Perez in dessen salmantiner Zeit; "absolutistischer" Antioptimist.

ALVAREZ, DIEGO, OP; Mitte 16. Jh. (Medina de Riveseco)–1635 (Trani). Lehrt in Burgos, Tranos, Plasencia, Valladolid und Rom (1596; Mitarbeit in der Kongregation *De Auxiliis*) 1606 Erzbischof von Trani.

ARRIAGA, RODRIGO DE, SJ (seit 1606), 1592 (Logroño)–1667 (Prag). Lehrt Philosophie in Valladolid, Theologie in Salamanca und von 1624–1633 in Prag, wo er 13 Jahre lang Kanzler der Universität ist. Werke: *Cursus* (erste Approbation 1630) und *Disputationes* (1643–1655) (s. Quellenvrz.). Schüler von Pedro Hurtado de Mendoza, Gegner des Optimismus und des perezianischen Gottesbeweises, Anhänger reiner Unterlassungen.

ARRUBAL, PEDRO DE, SJ (seit 1579), 1559 (Ceniceros)–1608 (Salamanca). Lehrt in Alcalá, Salamanca und Rom; Lehrer von J. de Lugo; Nachfolger von Gregor v. Valencia in der Kongregation *De Auxiliis*, Verteidiger Molinas; Werke: Thomas-Kommentare.

BELLARMIN, ROBERTO, SJ (seit 1560), 1542 (Montepulsiano)–1621 (Rom). Lehrt Humaniora in Florenz, Rhetorik in Mondovi, dann lateinischer Prediger in Löwen; lehrt 6 Jahre Theologie und 11 Jahre Kontroverstheologie am Collegio Romano (Auseinandersetzung um Galilei); Provinzial von Neapel, 1591 Kardinal, 1602-1605 Erzbischof von Capua. Heiliggesprochen 1930.

BERNALDO DE QUIROS, ANTONIO DE, SJ (seit 1627), 1613 (Tor de Laguna)–1668 (Valladolid). Lehrt (nach Grammatik und Philosophie) Theologie in Valladolid (Rektor der Universität). U. a. Schüler von Aldrete; lehnt reine Unterlassungen und perezianischen Gottesbeweis ab. Schreibt letzten großen Philosophie-Kurs in der nominalistischen Tradition der Hurtado-Schule. Werke s. Quellenvrz.

BORULL, MATTHIAS, SJ (seit 1632), 1615 (Valencia)–1689 (Valencia). Lehrt (nach Philosophie) Theologie in Valencia; Provinzial von Aragon. Werke: Außer über die *Divina Scientia* (1656) und *De Voluntate Dei* (1661): *Tractatus de Trinitate* (Lyon 1662) und *Tractatus duo de Essentia, Attributis et Visione Dei* (Lyon 1664). Für perezianischen Gottesbeweis.

CARLETON, THOMAS COMPTON, SJ (seit 1617), 1591 (bei Cambridge)–1666 (Lüttich). Lehrt Humaniora in St. Omer, Philosophie und Theologie in Lüttich. Sein Protektor war Maximilian von Bayern (vgl. den Stich des Titelblattes der Erstausgabe der *Philosophia Universa*, Antwerpen 1649). Werke: *Philosophia Universa* (darin viele Angriffe auf Descartes), *Prometheus Christianus* (Lüttich 1653), *Cursus Theologicus* (2 Bde., Lüttich 1658 und 1662).

CARTHAGENA, FRANCISCO DE, SJ, *Traité de la Prédestination* (Rom 1581)

CATHARINUS, AMBROSIVS, OP (seit 1517), 1484 (Siena)–1553 (Neapel). Studiert Philosophie und Jura, lehrt in Siena (Lehrer von Julius III.); Humanist. Tritt 1517 unter Einfluß der Schriften Savonarolas in den Dominikanerorden ein. Seit 1520 Schriften gegen Luther. Strenger (autodidaktischer) Thomist; Kontroversen mit Cajetan und Soto. Auch Schriftsteller.

CURIEL, JUAN ALONSO (Weltpriester), geb. in Palentiola–1609 (Salamanca). Lehrt am Benediktiner-Kolleg in Salamanca; Molinist.

DER-KENNIS, IGNATIUS, SJ (seit 1614), 1598–1656 (Löwen). Lehrt (nach Humaniora, Rhetorik, Mathematik und Philosophie) 10 Jahre Theologie in Löwen, streitet dort gegen die Jansenisten, leitet die Kollegien von Ypern und Löwen. Zahlreiche Werke zwischen 1637 und 1641; einer der ersten, die gegen Jansenius schreiben (1651 u. ö.).

ELIZALDE, MIGUEL DE, SJ (seit 1635), 1616 (Echalar, Navarra)–1678 (Neapel). Lehrt Theologie in Valladolid, Salamanca und Rom (Collegio Romano). Rektor des Kollegiums von Neapel. Werke: neben der *Forma* (s. Qvz.) v. a. D. *De Recta Doctrina Morum* (Lyon 1670). Schüler von Esparza und Enkelschüler von Perez, dessen Glaubensbegriff er übernimmt, Nachfolger Esparzas auf den Lehrstühlen in Valladolid und Salamanca.

ESPARZA ARTIEDA, MARTIN DE, SJ (seit 1621), 1606 (Ezcaroz, Pamplo-na)–1689 (Rom). Lehrt Theologie in Valladolid, in Salamanca und am Collegio Romano; Schüler von Perez und dessen Nachfolger in Valladolid, Salamanca und Rom. Theologe des Ordensgenerals und Bücherzensor. Publiziert seit 1655 eine Reihe von Werken (s. Qvz.). Vertritt den Optimismus, das Totaldekret und den perezianischen Gottesbeweis. Lehrer von Elizalde und Estrix.

ESTRIX, AEGIDIUS, SJ (seit 1641), 1624 (Malines)–1694 (Rom). Studiert in Rom Theologie am Collegio Romano (bei Perez ?), Schüler von Esparza und Enkelschüler von Perez; lehrt Humaniora, dann 4 Jahre Philosophie und 7 Jahre Theologie Löwen. Auch publizistisch engagiert in vielen aktuellen Fragen (Attritionismus, päpstl. Unfehlbarkeit etc.); probabilistische Glaubens-theorie. Provinzial von Flandern und Belgien 1685–1688.

FABRI, HONORÉ, SJ (seit 1626), 1607 (Ain)–1688 (Rom); ab 1640 in Rom, muß also Perez gekannt haben. Arbeiten zur Infinitesimalrechnung und Astronomie, unabhängige Entdeckung des Blutkreislaufes.

FASOLUS, HIERONYMUS, SJ (seit 1583), 1568 (Neapel)–1639 (Neapel). Lehrt in Neapel. Thomaskommentare und viele Mss.

FONSECA, PEDRO DE, SJ (seit 1548), 1528–1599. Lehrt in Evora und 1557–1561 in Coimbra; mehrere Verwaltungsämter. Werke: *Institutiones Dialecticae*, Kommentare zur Metaphysik des Aristoteles ("der portugiesische Aristoteles"). Ist nicht der Lehrer Molinas wie lange angenommen.

GODOY, PEDRO DE, OP, ca. 1608 (Aldeanneva)–1677 (Salamanca). Wird Dominikaner in Salamanca, studiert in Valladolid und lehrt in Salamanca. 1664 Bischof in Osma, 1672 von Siguenta. Werke: *Disputationes Theologicae* (s. Qvz.), teilweise von Gonet in dessen *Clypeus* im Vorausdruck plagiiert. Godoy tritt (als Thomist !) für den perezianischen Gottesbeweis ein; für reine Unterlassungen.

GPNET, JEAN-BAPTIST, OP, 1616–1681. Lehrt in Bordeaux Theologie; *Clypeus Theologiae Thomisticae*, Venedig 1696.

GONZALEZ DE SANTALLA, TIRSO, SJ (seit 1643), 1624 (Arganza)–1705 (Rom). Lehrt 1655–65 und 1676–87 Philosophie und Theologie in Salamanca, 1687 Ordensgeneral. Gegen den Probabilismus vertritt er den Probabiliori-

mus; Auseinandersetzungen im Orden. Izquierdo erwähnt einen Gonzalez, der eine Dekretierung kontrafaktischer Konditionale annimmt.

GORMAZ, JOH.-BAPT., SJ (seit 1668), 1650 (Miedes, Spanien)–1708 Saragossa, *Tractatus de Poenitentia* und *Cursus Theologicus*.

GRACIAN, BALTHASAR, SJ (seit 1619), 1601 (Calatayud)–1658 (Tarazona). Lehrt Humaniora, Philosophie, Moralthologie und Heilige Schrift; zugleich Schriftsteller und Moralist in der Nachfolge Castigliones. Werke: *Oráculo Manual* (von Schopenhauer übersetzt).

GRANADO, DIEGO, SJ (seit 1586), 1571 (Cadiz)–1632 (Granada). Lehrt 30 Jahre Philosophie und Theologie in Sevilla; daselbst Rektor. Generalprokurator seiner Provinz in Rom und Gutachter des Hl. Offiziums. Zusammen mit seinem Lehrer und Kollegen Ruiz de Montoya Begründer der spezifisch optimistischen Richtung. Werke: neben dem Thomas-Kommentar (1623ff.): *De Immaculata* (1617).

GREGOR VON VALENCIA, SJ (seit 1565), 1549 (Medina del Campo)–1603 (Neapel). Studiert in Salamanca, lehrt in Dillingen, Ingolstadt und Rom. Verteidigt Molinas Concordia und entwickelt früh eigene Gedanken, die denen Molinas entsprechen.

HAUNOLD, CHRISTOPH, SJ (seit 1630), 1610 (Altenham, Bayern)–1689 (Ingolstadt). Studiert in Rom Philosophie (bekannt mit Lugo). Lehrt Philosophie und Theologie in Dillingen, Freiburg und Ingolstadt. Seine Werke behandeln alle Gebiete, besonders auch die Physik. Hat Perez aufmerksam gelesen; ist Gegner des perezianischen Gottesbeweises, vertritt das Totaldekret, das überhaupt in Ingolstadt gelehrt wird (z.B. A. Mayr SJ und Graf Truchsess SJ, ein Esparza-Schüler); Probabilist.

HEMELMAN, JORGE, SJ (seit 1589), 1574 (Malaga)–1637 (Granada). Lehrt Philosophie und Theologie in Granada, Cordoba und Sevilla; leitet Kollegien, ist Provinzial von Andalusien und Visitator von Aragon. Schüler von Ruiz de Montoya in Cordoba, aber Gegner des Optimismus. Werke: *Disputata theologica in Iam Partem S. Thomae*, Granada 1637. (Lit.: Knebel 1992/1).

HENAO, GABRIEL DE, SJ (seit 1626), 1612 (Valladolid)–1704 (Salamanca). Lehrt Humaniora und Philosophie, dann 13 Jahre Theologie: Dogmatik und Moralthologie in Oviedo und Valladolid und Exegese in Salamanca. Begeisterter Schüler von Perez, sowie von Aldrete. Schreibt eine historische und eine theologische Verteidigung der *scientia media* (1655 und 1674).

HENRIQUEZ, HENRICUS, SJ (seit 1552), geb. 1536. Lehrer von Suarez und von Gregor von Valencia; lehrt auch in Cordoba und Salamanca (seit 1588).



Wird dann als Antimolinist Dominikaner. Werke: *Theologiae Moralis Summa*.

HERICE, VALENTIN, SJ (seit 1591), 1571 (Pamplona)–1626 (Salamanca). Lehrt in Valladolid und vor allen Dingen in Salamanca, wo er auch Rektor ist. Gegner des Optimismus. Werke: 4 Traktate in *Iam Partem S. Thomae*, Ms. *De Auxiliis Divinae Gratiae per Christum* (in Dublin).

HERRERA, AGOSTIN DE, SJ (seit 1638), 1623 (St. Esteban)–1684. Lehrt in Alcalá.

HURTADO DE MENDOZA, PEDRO, SJ (seit 1595), 1578 (Valmaseda)–1641 (Madrid), Lehrt Philosophie und Theologie in Salamanca. Einer der Lehrer von Perez, aber Optimismus-Gegner. Schreibt einen nominalistischen Philosophie-Kursus (erstmalig Valladolid 1615), eine Moralthologie (Salamanca 1631) und die *Disputationes de Deo Homine* (Antwerpen 1634). Lehrer von Perez und Arriaga.

IZQUIERDO, SEBASTIAN, SJ (seit 1623), 1601 (Alcaraz)–1681 (Rom). Lehrt Philosophie und Theologie in Alcalá, Murcia und Madrid. Seine beiden Hauptwerke finden sich im Qvz.; ferner Anleitungen zu den ignatianischen Exerzitien. Er hält reine Unterlassungen für möglich, ist Suarezianer und Optimist, Gegner des perezianischen Gottesbeweises.

LEDESMA, PEDRO DE, OP (seit 1563, in Salamanca), 1544 (Salamanca)–1616 (Salamanca). Lehrt auch in Salamanca.

LESSIUS, LEONHARD, SJ (seit 1572), 1554 (bei Antwerpen)–1623 (Löwen). 1583/4 Schüler bei Suarez in Rom; 1585–1600 lehrt er Theologie in Löwen. 1587 zensuriert die Löwener Fakultät 34 seiner (molinistischen) Thesen; er erhält Unterstützung durch Sixtus V. Erneut Streit um seine Thesen zur Prädestination 1610; seine Gegner sind Suarez, Bellarmin und der Ordensgeneral Acquaviva.

LUIS, PEDRO, SJ (seit 1555), 1538 (Valencia)–1602 (Evora); 1558 geht er nach Portugal, studiert in Coimbra zusammen mit Molina, unterrichtet ab 1561 in Braga Philosophie, ab 1564 in Evora; 1568–74 Theologie-Studium in Evora; lehrt dann bis 1595 Theologie in Evora (erster Nachfolger auf Lehrstuhl Molinas) Coimbra und wieder Evora; muß in den letzten Jahren seine Lehre verteidigen (lehrt im übrigen *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita* und als göttlichen Erkenntnisgrund die *determinata veritas* statt der *supercomprehensio*). Seine Werke sind nur im Manuskript vorhanden; Lit.: Reinhardt (1965).

LUGO, JUAN DE, SJ (seit 1603), 1583 (Madrid)–1660 (Rom). Schüler von P. de Arrubal und B. de Robles. Lehrt Philosophie und Theologie in Spanien, dann 20 Jahre am Collegio Romano (Vorgänger von Perez) und ist noch

Gegner des Optimismus. 1643 von Urban VIII. zum Kardinal kreiert. Publiziert vor allen Dingen auch zur Moraltheologie. Schon 1718 erscheint eine erste Gesamtausgabe seiner Werke.

MARTINEZ, NIKOLAUS, SJ, 1617 -1676. Lehrt in Rom.

MASTRUS DE MELDULA, BARTHOLOMÄUS, OFM CONV. (seit 1617), 1602 (aus der Gegend von Neapel)–1673. Lehrt in Rom und an anderen Orten. Schreibt zusammen mit B. Bellutius einen monumentalen skotistischen Philosophie-Kursus; gutes Nachschlagewerk. Ist also Skotist, lehrt z.B. die entsprechenden konkomitanten Dekrete.

MARIN, JUAN, SJ (seit 1671), 1654 (Ocon)–1725 (Madrid). Lehrt 23 Jahre Humaniora, Philosophie und Heilige Schrift in Alcalá.

MAURO, SILVESTRO, SJ (seit 1636), 1619 (Spoleto)–1687 (Rom). Lehrt Humaniora und Philosophie in Macarata und Rom, dann Theologie am Collegio Romano (und ist dessen Rektor). Schüler von Pallavicino, Gegner des perezianischen Gottesbeweises, Optimist und Befürworter des Totaldekretes. Werke: dreibändiges *Opus Theologicum* (1687).

MLODZIANOWSKI, THOMAS, SJ (seit 1637), 1622 (Masowien)–1686 (Krakau). 5 Jahre in der Mission in Persien und Palästina, lehrt dann Philosophie und Theologie in Lublin. Ist 1658 in Rom; als eifriger und kritischer Perez-Leser hat er dort möglicherweise auch die Perez-Handschriften eingesehen. Werke: s. Qvz.

MOLINA, LUIS DE, SJ (seit 1553), 1532 (Cuenca)–1600 (Madrid). 1551/2 Rechtswissenschaft in Salamanca, 1563-1567 Philosophie in Coimbra, 1568–1583 Theologie in Evora. Lebt 1587-89 in Lissabon, geht 1591 nach Cuenca, 1600 nach Madrid und lehrt dort bis zu seinem Tod Moraltheologie. Erfinder der *scientia media*; führt zur Entstehung des Gnadenstreites zwischen Jesuiten und Dominikanern. Werke: *Concordia* (erste Auflage 1583), Kommentare zur Summa Theologiae.

MONCÉ, PHILIPPE, SJ (seit 1588), 1570 (Paris)–1619 (Paris). Lehrt Philosophie und Theologie in Pont-à-Mousson, La Fleche und Paris.

MORAWSKI, JAN, SJ (seit 1651), 1633 (Polen)–1700. Studiert von 1655-59 in Rom Theologie, dann in Polen. Lehrt in Kalisz Philosophie und Mathematik, dann in Poznan 14 Jahre Theologie, 3 Jahre Kontroverstheologie, 1 Jahr Moraltheologie, 6 Jahre ist er Novizenmeister. Werke zu verschiedenen Bereichen; wichtig seine *Totius Philosophiae Principia*, Lyon 1688 (1660) und *Quaestiones de Deo uno et Trino*.

NAVARRETE, DOMINIQUE-FERDINAND, OP (seit 1630), gest. 1689. Lehrt in Valladolid, dann Missionar in China.

NAZARIUS, JOHANNES PAUL, OP, 1555/6 (Cremona)–1646 (Bologna). Lehrt in Prag, Mailand und Bologna. Lehrt u. a., daß Gott auch kontrafaktische Konditionale dekretiert.

OVIEDO, FRANCISCO DE, SJ (seit 1618), 1602 (Madrid)–1651 (Madrid). Lehrt Humaniora, 5 Jahre Philosophie, 2 Jahre Moralthologie und 5 Jahre Dogmatik in Alcalá und Madrid. Ist suarezianisch geprägt. Werke: s. Qvz.

PALLAVICINO, PIETRO SFORZA, SJ, s. SFORZA PALLAVICINO

PEREIRA, BENITO DE, SJ (seit 1552), 1535 (bei Valencia)–1610 (Rom). Gelangt über Sizilien ans Collegio Romano, wo er Naturphilosophie, Rhetorik, Philosophie, Theologie und Heilige Schrift lehrt; die Breite der Fächer entspricht der Breite seiner Publikationen.

PEREZ, ANTONIO, SJ (seit 1613), 1599 (Puente de la Reyna)–1649 (Coral de Amalguer). Schüler von Hurtado de Mendoza in Salamanca. Lehrt Philosophie und 16 Jahre Theologie in Valladolid, Salamanca und am Collegio Romano (1642–1648, als Nachfolger Lugos). Lehrer von M. Esparza SJ.

RIPALDA, JUAN MARTINEZ DE, SJ (seit 1609), 1594 (Pamplona)–1648 (Madrid). Lehrt Philosophie und Theologie in Salamanca und Madrid. Sein besonderes Thema: *De ente supernaturali*. Konflikte im Gnadenstreit mit den Augustinisten in Löwen.

ROBLES, BENITO DE, SJ, 1571–1616. Lehrt in Salamanca, Lehrer von Lugo.

RUIZ DE MONTROYA, DIEGO, SJ (seit 1576), 1562 (Sevilla)–1632 (Sevilla). Lehrt Philosophie in Granada und 21 Jahre Theologie in Cordoba und Sevilla. Werke: Thomas-Kommentare (s. Qvz.). Begründer des Optimismus, der von Sevilla über Salamanca, und von dort durch Perez nach Rom gelangt; von dort übernimmt ihn dann Leibniz. In Salamanca gibt es anfangs noch Gegner (Herice), ab Mitte des Jahrhunderts hat der Optimismus sich aber durchgesetzt.

SAENZ DE AGUIRRE OSB, 1630–1699. Gegner des perezianischen Gottesbeweises.

SALAS, JUAN DE, SJ (seit 1569), 1553 (Gumiel de Izán)–1612 (Salamanca). Lehrt Philosophie in Segovia und Theologie in Compostella, Barcelona, Salamanca und Rom. Viel zitiert.

SALAZAR, FERDINAND QUIRINOS DE, SJ, 1576–1646; Marianischer Theologe, Gegner des Totaldekretes.

SARASA, ALPHONSE ANTOINE DE, SJ (seit 1632), 1618 (Nieuport, Flandern, spanische Familie)–1667 (Antwerpen). Lehrt 7 Jahre Humaniora in Ministère de la Chaire in Gent, Brüssel und Antwerpen.

SFORZA PALLAVICINO, PIETRO, SJ (seit 1637), 1607 (Rom)–1667 (Rom). Schüler von Lugo. Lehrt Philosophie und Theologie am Collegio Romano. Lehrer von S. Mauro. Kollege von Perez am Collegio Romano; teilt viele seiner Auffassungen mit Abweichungen (*modi exclusivi*, Glaubenslehre, Unterlassungen etc.). Schreibt Theologisches (s. Qvz.), Geschichte des Tridentinischen Konzils und einen Traktat *De Stylo*. Im Dienst von Innozenz X. und Alexander VIII. Kardinal seit 1657.

SCHMISING (SMISSINGH), THEODOR, OFM OBSERV., 1580 (Westfalen)–1626 (Löwen). Lehrt Theologie in Löwen von 1620–1626. Skotist; tritt für Prädestination *ante praevisa merita* ein.

SUAREZ, FRANCISCO, SJ (seit 1564), 1548 (Granada)–1617 (Lissabon). Lehrt Philosophie und Theologie in Paris, Segovia, Valladolid, Rom, Alcalá, Salamanca und Coimbra. In vielen Fragen Kontrahent von G. Vazquez SJ; schulbildend. Seine *Disputationes Metaphysicae* haben eine große Wirkungsgeschichte als Lehrbuch in der Neuzeit, auch im protestantischen Raum.

TANNER, ADAM, SJ (seit 1590), 1571 (Innsbruck)–1632 (in Tirol). Schüler von Gregor von Valencia. Lehrt 22 Jahre Theologie in München, Ingolstadt und Wien. Ferdinand II. ernennt ihn zum Kanzler der Universität Prag; verträgt das Klima nicht, stirbt auf dem Rückweg in Tirol. Schreibt ein breit angelegtes Werk, auch gegen die Protestanten. Äußert sich auch gegen Hexenprozesse (vor Spee) und für bedingtes Zinsnehmen.

TELLIN, IGNACIO, SJ (seit 1642), 1623 (Armagh, Irland)–1699 (Rom): lehrt nach 1661 8 Jahre Philosophie, 2 Jahre Mathematik und 16 Jahre Theologie in den Provinzen von Venedig und Rom. Werke: Physik, *De Anima*, *De Universa Philosophia* und über Infinitesimalprobleme.

TOLOMEI, GIOVANNI BAPTISTA, SJ (seit 1673), 1653 (bei Florenz)–1725 (im Collegio Romano). Lehrt Grammatik, Humaniora, Rhetorik in Ragusa, Hl. Schrift am Gesù in Rom, ist 5 Jahre General-Prokurator. Lehrt dann Philosophie, Hebräisch, Kontroverstheologie und Dogmatik am Collegio Romano. Clemens XI. kreierte ihn 1712 zum Kardinal. Verschollener Briefwechsel mit Leibniz.

VAZQUEZ, GABRIEL, SJ (seit 1569), 1549/51 (Belmonte del Tajo)–1604 (Alcalá). Lehrt in Alcalá und 29 Jahre in Rom. Kontrahent von Suarez (vgl. Konditionallogik, Prinzip vom zureichenden Grund und Wahl des Besten).

VIVA, DOMENICO, SJ (seit 1663), 1648 (Lecce)–1726 (Neapel). Moraltheologe und Dogmatiker in Neapel, Rektor des dortigen Kollegs und seit

1725 Provinzial dieser Provinz. Zeitgenosse von Leibniz, von Des Bosses als Optimist angeführt.

ZUNICA, DIEGO, SJ (seit 1649), 1633 (Neapel)–1665 (Neapel)?

ZUMEL, FRANCISCUS, OMER. (Ordo Mercedariorum) 1540 (Palencia)–1607 (Salamanca). Lehrt in Salamanca. Von Bañez unabhängiger Thomist, schreibt um 1600 Thomaskommentare. Dann Provinzial (Kastilien) und Ordensgeneral.

## QUELLEN

„BSB“ = Bayrische Staatsbibliothek München, „UB“ = Universitätsbibliothek.

- ALBERTINI, Francesco, *Corollaria theologica*, Lyon 1610 (BSB 2 Dogm. 3b).
- ALDRETE, Bernardo, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem D. Thomae*, t. 1 und 2, Lyon 1662 (beide) (UB Freiburg K 7077 - 1 und K 7077 - 2; BSB 2 Dogm. 4m).
- ALDRETE, Bernardo, *Commentariorum ac Disputationum in Tertiam Partem S. Thomae*, 2 Bde., Lyon 1652, (St. Georgen Ac V 508-9; Bibl. Vat.: Barberini F IX, 18).
- ARNAULD, Antoine/NICOLE, Pierre, *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris 1981.
- ARRIAGA, Rodrigo de, *Cursus Philosophicus*, Lyon 1669 (UB Freiburg B 665; BSB 2 Ph. u. 7b; auch drei frühere Auflagen vorhanden; UB München (Antwerpen 1632): 0001/2 Philos. 11).
- ARRIAGA, Rodrigo de, *Disputationes Theologicae*, 4 Bde., Antwerpen 1643-1660 (St. Georgen Ac V, 197-200; UB München 0001/2 Theol. 13 (1-8)).
- AUREOLI, Petrus: siehe PETRUS AUREOLI.
- BERNALDO DE QUIROS, Antonio, *Opus Philosophicum*, Lyon 1666 (BSB 2 Ph. u. 64; UB Freiburg B 1975).
- BERNALDO DE QUIROS, Antonio, *Selectae Disputationes de Deo*, Lyon 1654 (BSB 2 Dogm. 286).
- BERNALDO DE QUIROS, Antonio, *Selectae Disputationes Theologicae de Praedestinatione*, 2 Bde., Lyon 1658 (St. Georgen Ac V 630-1).
- BORULL, Matthias, *Divina Scientia Futurorum Contingentium*, Lyon 1656 (BSB 4 Dogm. 70).
- BORULL, Matthias, *Tractatus de Voluntate Dei*, Lyon 1661 (St. Georgen Ac III, 316).
- Bradwardine, Thomas: siehe THOMAS BRADWARDINE.
- CANTOR, Georg, *Ein Brief an P. J. Hontheim SJ*, ed. J. Ternus SJ, in: *Scholastik* 4 (1929) S. 561-571.
- CANTOR, Georg, *Ein Brief G. Cantors an P. Ignatius Jeiler OFM*, ed. J. Benediek, in: *Franziskanische Studien* 47 (1965) S. 65-73.
- CARLETON, Thomas Compton, *Philosophia Universa*, Antwerpen 1698 (2 Ph. u. 16 m).
- CUSANUS, Nikolaus, *De Ludo Globi*, Hamburg 1952.
- DER-KENNIS, Ignatius, *De Deo uno, trino, creatore*, Brüssel 1655 (St. Georgen Ac II 321).
- DES BOSSES, Bartholomaeus, *Monitum Interpretis zu; Leibnitii Tentamina Theodiceae*, latine versa, Frankfurt 1729.
- ELIZALDE, Michael de, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*, Neapel 1662 (BSB 4 Dogm. 182 und 4 Polem. 1026; UB Freiburg N 737; UB München 0001/4 Theol. 137).
- ESPARZA ARTIEDA, Martino de, *Cursus Theologicus*, Lyon 1685 (BSB 2 Dogm. 119b; UB München (Lyon 1666) 0001/8 Theol. 106, 1/2).
- ESPARZA ARTIEDA, Martino de, *Quaestiones de Gratia, de Iustificazione Impii, de Virtutibus theologicis, de Virtute Iustitiae, et de incarnatione Verbi Divini*, 5 Bde., Rom 1655 (BSB Bd. 1/2; Dogm. 330z; UB Freiburg N 81, b; Bibl. Vat.: Barberini E. I. 108-111).
- ESPARZA ARTIEDA, Martino de, *Quaestiones de Virtutibus Theologicis*, Rom 1655 (UB Freiburg N 9615) (= „1655 Virt.“).
- ESPARZA ARTIEDA, Martino de, *Quaestiones de incarnatione Verbi Divini*, Wien 1660, (BSB Diss. 78).
- ESPARZA ARTIEDA, Martino de, *Immaculata conceptio Beatae Virginis Mariae deducta ex origine peccati originalis*, Rom 1655 (UB Freiburg N 5287)(= „1655 Imm.“).
- ESTRIX, Aegidius, *Diatriba theologica de Sapientia Dei benefica*, Antwerpen 1672 (BSB 4 Dogm. 198).
- FABRI, Honoré, *Summa Theologica*, Lyon 1669 (BSB 4 Dogm. 199).
- FONSECA, Pedro, *Institutiones Dialecticae: libri octo*; Köln 1567 (BSB Ph. u. 281n).
- GARCIA, Mariano Fernández, *Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum*, Quaracchi 1910, Nachdruck Hildesheim 1988.

- GODOY, Fr. P. de, *Disputationes Theologicae in D. Thomae Summae*, 3 Bde., Venedig 1696 (BSB 2 Dogm. 141).
- GONET, Jean-Baptiste OP, *Clypeus Theologiae Thomisticae*, 3 Bde., Antwerpen 1700 (BSB 2 Dogm. 145).
- GRANADO, Diego, *Commentarii in Summam Theologicam S. Thomae*, 3 Bde., Pont-à-Mousson 1624 (BSB 4 Dogm. 246).
- HAUNOLD, Christoph, *Theologie Speculativa*, Ingolstadt 1678 (BSB 2 Dogm. 160).
- HENAO, Gabriel, *Scientia Media theologice defensata*, Lyon 1674 (BSB 2 Dogm. 166-5; UB München 0001/2 Theol. 154, 1/2).
- HENAO, Gabriel de, *Scientia Media historice propugnata*, Dillingen 1687 (BSB 4 Polem. 1523).
- HERICE, Valentin de, *Quatuor Tractatus*, Pamplona 1623 (St. Georgen Acd IV, 2).
- HURTADO DE MENDOZA, Pedro, *Disputationes de Deo Homine*, Antwerpen 1634 (BSB 2 Dogm. 237).
- IZQUIERDO, Sebastian, *Opus Theologicum*, 2 Bde., Rom 1664/1670 (BSB 2 Dogm. 181 und 182; UB Freiburg N 5072; Bibl. Vat.: Chigi I.191).
- IZQUIERDO, Sebastian, *Pharus Scientiarum*, Lyon 1659 (BSB 2 Ph. sp. 22; UB Freiburg B 1499).
- JOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, ed. Balic et al., Vatikan 1950 - .
- JOHANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de Primo Principio*, hg. und übs. von W. Kluxen, Darmstadt 1974.
- LEIBNIZ, G. W., Sämtl. Schriften und Briefe, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1926ff. (= „AA“, dazu die Vorausedition „VE“).
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, VII Bde., Berlin 1875-1890, Nachdruck Hildesheim 1965 (= „GP“); die Paragraphenangaben der Theodizee beziehen sich auf die 3 Hauptteile dieser Schrift.
- LEIBNIZ, G. W., *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat. Extraits des manuscrits de la bibliotheque royale de Hanovre. Paris 1903 (= „Couturat“).
- LEIBNIZ, G. W. *Confessio Philosophi*, Frankfurt 1967 bzw. AA VI, 3, S. 115-149.
- LEIBNIZ, G. W., *Textes inédits d'après de la bibliotheque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris 1948.
- LEIBNIZ, G. W., *Tentamina Theodiceae*, latine versa, Frankfurt 1719 (BSB Ph. Sp. 476).
- LEIBNIZ, G. W., *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?), ed. L. Stein (1890) S. 345-355; AA VI, 1, S. 537-546; Orthographie nach Stein.
- LEIBNIZ, G. W., *Unvorgreifliches Bedencken*, ed. Hübener (1990).
- LUGO, Juan de, *Disputationes scholasticae de Incarnatione Dominica*, Lyon 1633 (BSB 2 Dogm. 200; UB Freiburg N 5397; UB München 0001/2 Theol. 197).
- LUTHER, Martin, *De servo arbitrio*, Weimarer Ausg. Bd. 18, S. 600-787.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Oeuvres Complètes*, Paris 1972ff.
- MASTRIUS, Bartolomeo, BELLUTIUS, Bonaventura, *Philosophiae ad Mentem Scoti Cursus Integer*, 5 Bde., Venedig 1708 (2 Ph. u. 44, 1-3).
- MAURO, Silvestro, *Opus Theologicum*, 3 Bde., Rom 1687 (BSB 2 Dogm. 225, 1-3).
- MÉMOIRES DE TREVoux, Juli 1713 (Rezension der Theodizee), S. 1178-1199 (BSB Eph. Lit. 143 - 1713, 1. 2. 3. 4).
- MLODZIANOWSKI, Thomas, *Praelectiones Theologicae de SS. Trinitate*, Danzig 1666 (BSB 2 Polem. 127).
- MLODZIANOWSKI, Thomas, *De Deo, Angelis et Actibus Humanibus*, Mainz und Danzig 1682 (BSB 2 Dogm. 241-1/2); darin auch: *De Peccatis et Gratia, Fide, Spe et Charitate*.
- MOLINA, Luis de, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis Divina Praescientia, Providentia Praedestinatione et Reprobatione Concordia*; Antwerpen 1595 (BSB 4 Dogm. 394).
- MOLINA, Luis de, *Schriften (De Scientia Dei u. a.)*, ed. F. Stegmüller, Geschichte des Molinismus, Bd. 2, Münster 1935.
- MORAWSKI, Jan, *Quaestiones Theologicae de Admirabili Verbi Incarnati, Matre Virgine*, Krakau 1684 (BSB Dogm. 696).
- NIKOLAUS VON AUTRECOURT, *Briefe*, ed. R. Imbach und D. Perler, Hamburg 1988.
- OLIVI, Petrus Johannes, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, 3 Bde., ed. B. Jansen, Quaracchi 1922/24/26.
- ORIGENES, *De Principiis*, ed. v. H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976.
- OVIEDO, Francisco de, *Cursus Philosophicus*, 2 Bde., Lyon 1651 (BSB 2 Ph. u. 55).

- OVIEDO, Francisco de, *Tractatus Theologici, Scholastici et Morales respondentes I<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup> D. Thomae*, Lyon 1646 (BSB 2 Dogm. 252).
- PALLAVICINO, siehe: SFORZA PALLAVICINO.
- PEREZ, Antonio, *In Primam Partem D. Thomae Tractatus V*, Opus posthumum, Rom 1656 (= „I“) (BSB 2 Dogm. 264; UB Freiburg K 7132 m; St. Georgen Ac V 800; vorh. auch an der Bibl. der Gregoriana).
- PEREZ, Antonio, *In Secundam et tertiam Partem D. Thomae*, Lyon 1669 (= „II/III“) (BSB 2 Dogm. 264 2. 3; UB Freiburg K 7132 mo; St. Georgen Ac V 506; und Bibl. Gregoriana).
- PETRUS AUREOLI, *Sentenzenkommentar*, Bd. I, Rom 1596 (BSB 2 P. lat. 208).
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3 Bde., Grottaferrata 1971.
- REEB, Georg, *Distinctiones Philosophiae*, Ingolstadt 1629 (BSB Ph. u. 409).
- RUIZ DE MONTOYA, Diego, *Commentaria ac Disputationes de Scientia, Ideis, de Veritate ac de Vita Dei*, Paris 1629 (= „De Sc.“) (BSB 2 Dogm. 299, 1).
- RUIZ DE MONTOYA, Diego, *Commentaria ac Disputationes in Primam Partem Sancti Thomae, De Voluntate Dei*, Lyon 1630 (= „De Vol.“) (BSB 2 Dogm. 299, 2).
- RUIZ DE MONTOYA, Diego, *Commentaria ac Disputationes de Providentia, Praedefinitione, ac praebeante Praedestinationis Exordium*, Lyon 1631 (= „De Prov.“) (2 Dogm. 299, 3).
- SAENZ DE AGUIRRE, José, *Philosophia nov-antiqua*, 4 Bde. Campidona 1722/3 (BSB 2 Ph. u. 2, 1-4).
- SALAZAR, Ferdinand, *De Immaculata Conceptione*, Köln 1622 (St. Georgen Ac V 501).
- SARASA, Alphonse, *Ars semper gaudendi*, 2 Bde., Antwerpen 1664/1667 (BSB 4 Asc. 931, 1. 2).
- SCHELLING, F. W. J., *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850), in: *Ausg. Schriften* Bd. 5, Frankfurt/Main 1985, S. 583-603.
- SFORZA PALLAVICINO, Pietro, *Assertionum theologicarum libri quinque*, t. 1-9, (7 Vol.), Rom 1649-52 (BSB Dogm. 740; UB Freiburg N 164,b) (= „Ass.“).
- SFORZA PALLAVICINO, Pietro, *De universa theologia libri IX*, Rom 1628 (UB Freiburg N 164).
- SFORZA PALLAVICINO, Pietro, *Disputationes in Primam Secundae D. Thomae*, Lyon 1653 (BSB 2 Dogm. 253).
- SPINOZA, Baruch de, *Ethica*, Darmstadt 1967.
- SUAREZ, Francisco, *Opera Omnia*, ed. L. Vivès, 1856-77 (zitiert mit römischen Buchstaben für die Bandzählung).
- SUAREZ, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, Hildesheim 1965.
- TELLIN, Ignatio, *Theses ex universa philosophia*, Ingolstadt 1660 (BSB Diss 705, 10).
- THOMAS VON AQUIN, *Opera Omnia*, ed. S. E. Fretté und P. Maré, Paris 1874-89.
- THOMAS VON AQUIN, *Opera Omnia*, Iussu impensaque Leonis XIII., Vatikan 1882 - .
- THOMAS VON AQUIN, *Opera Omnia*, ed. R. Busa SJ, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
- THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium*, London 1618 bzw. (Reprint) Frankfurt 1964.
- VAZQUEZ, Gabriel, *Disputationes in Primam Secundae*, Ingolstadt 1604 (Bibliothek der Jesuitenhochschule München).
- VAZQUEZ, Gabriel, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae*, t. 1, Lyon 1631 (BSB 2 Dogm. 337, 1).
- VAZQUEZ, Gabriel, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae, tomi tres*, t. 1, Venedig 1608.
- WILLIAM von Occam, *Opera philosophica et theologica*, St. Bonaventure 1967ff.



## LITERATUR

- Adams, R. M., *Must God Create the Best?* in: *The Philosophical Review* 81 (1972), S. 317-32.
- , *Middle Knowledge*, in: *The Journal of Philosophy* 70 (1973), S. 552-554.
- , *Theories of Actuality*, in: *Nous* 8 (1974) S. 211-231.
- , *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, in: *American Philosophical Review* 14 (1977), S. 109-117.
- Alanen, L./Knuuttila, S., *The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors*, in: Knuuttila (1988), S. 1-71.
- Ashworth, E. J., *Language and Logic in the postmedieval Period*, Dordrecht/Boston 1974.
- , *Propositional Logic in sixteenth and early seventeenth Centuries*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 9 (1968) S. 179-193.
- , *Petrus Fonseca and Material Implication*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 9 (1968) S. 227-229.
- , *Studies in Post-Medieval Semantics*, London 1985.
- Assenmacher, J., *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig 1926.
- de Backer, A./Sommervogel, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brüssel 1890-1932.
- Balthasar, H. U. v./Gutwenger, E., *Der Begriff der Natur in der Theologie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 75 (1953), S. 452-464.
- Benediek, J., *Über den Gebrauch von Reihen in den Gottesbeweisen*, in: *Franziskanische Studien* 45 (1963), S. 294-313.
- Benz, E., *Kosmische Bruderschaft, Die Pluralität der Welten*, Freiburg 1978.
- Bergson, H., *Zeit und Freiheit*, Meisenheim 1949.
- Bernstein, H. R., *Conatus, Hobbes and the young Leibniz*, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 11 (1980) S. 25-37.
- Billicsich, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. II, Von Eckhart bis Hegel*, Wien/Köln 1952.
- Blumenberg, H., *Nachahmung in der Natur, Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen*, in: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1986, S. 55-103.
- , *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1966.
- , *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt/Main 1965.
- Blumenfeld, D., *Is the Best Possible World Possible?* in: *Philosophical Review* 84 (1975) S. 163-177.
- Boehner, P., *Ockham's Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei et de futuris contingentibus and its Main Problems*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure 1958, S. 420-441.
- Boh, I., *Divine Omnipotence in the early Sentences*, in: Rudavsky (1985), S. 185-212.
- , *Consequences*, in: Kretzman (1982) S. 300-314.
- Borkenau, F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Darmstadt 1980 (Paris 1934).
- Buchheim, T., *Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes und die Gründe für eine Rede vom Ungrund (J. Böhme)* (unveröff.).
- , *Zum Verhältnis von Existenz und Freiheit in Leibniz' Metaphysik* (unveröff.).
- Burkhardt, H., *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München 1980.
- , *Möglichkeit, Kontingenz und Kompossibilität*, in: *Annali di discipline filosofiche* 4 (1982/3), S. 273-319.
- , *Modalities in Language, Thought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius*, in: *Synthese* 75 (1988), S. 183-215.
- , *From Origen to Kripke: The History of Possible Worlds* (unveröff.).
- Carl, W., *Existenz und Prädikation*, München 1974.
- Ceñal, R., *La existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII*, in: *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, t. 1, S. 245-325.

- , *El P. Sebastian Izquierdo SJ (161-81) y su „Pharus Scientiarum“*, in: *Revista de filosofia* 1 (1942), S. 127-154.
- Chossat, J., *Dieu, Sa Nature selon les Scholastiques*, in: DThC IV, Paris 1911, Sp. 1154-1243.
- Coombs, J., *John Mair and Domingo Soto on the Reduction of Iterated Modalities*, in: *Estudios de Historia de la Lógica*, hg. von J. Angelelli/ A. d'Ors, Pamplona 1991, S. 161-181.
- Courtenay, W. J., *The Dialectic of Omnipotence in the High and late Middle Ages*, in: *Rudavsky* (1985), S. 243-270.
- , *Capacity and Volition, A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.
- Couturat, L., *La Logique de Leibniz; D'après des documents inédits*, Hildesheim 1961.
- Craig, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.
- Daly, L. J., *Selected Manuscripts from the Fondo Curia, Archivium Pontificiae Universitates Gregorianae*, in: *Manuscripta* 25 (1981), S. 89-106.
- Deku, H., *Possible Logicum*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956), S. 1-21.
- Dick, S. J., *Plurality of Worlds*, Cambridge 1982.
- Dierse, W., *Ordnung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI Sp. 1280-1303.
- Doyle, J. P., *John of St. Thomas and Mathematical Logic*, in: *The New Scholasticism* 27 (1953) S. 3-38.
- , *Suarez on the Reality of Possibles*, in: *The Modern Schoolman* 45 (1967/8), S. 29-48.
- , *Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez SJ*, in: *Vivarium* 22, 2 (1984), S. 121-160.
- , *Suarez on Beings of Reason and Truth*, in: *Vivarium* 25 (1987), S. 47-80 und 26 (1988), S. 51-72.
- , *Thomas Compton Carleton SJ: On Words Signifying More Than Their Speakers Or Makers Know Or Intend*, in: *The Modern Schoolman* 66 (1988), S. 1-28.
- , *Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth Century Supertranscendental Notion*, in: *The Modern Schoolman* 68 (1990), S. 57-81.
- Eschweiler, K., *Die zwei Wege in der neueren Theologie*, Augsburg 1926.
- , *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*, in: *Ges. Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, hg. v. H. Finke, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 1, Münster 1928, S. 251-325.
- , *Zur Geschichte der Barockscholastik*, in: *Theologische Revue* 28 (1929), S. 337-344.
- Faust, A., *Der Möglichkeitsgedanke*, 2 Bde., Heidelberg 1931/2.
- Feldhay, R., *Knowledge and Salvation in Jesuit Culture*, in: *Science in Context* I, 2 (1987), S. 195-213.
- Fellermeier, J., *Das Obligationsprinzip bei G. Vazquez*, Rom 1939.
- Forbes, G., *The Metaphysics of Modality*, Oxford 1985.
- Garcia, M. F., *Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum*, Quaracchi 1910, Nachdruck Hildesheim 1988.
- Garrigou-Lagrange, R., *Prémotion Physique*, in: DThC XIII, Paris 1936, Sp. 31-77.
- Gay, J., *Four medieval views of creation*, *Harvard theological Review* 56 (1963), S. 243-273.
- Geach, P., *Reason and Argument*, Oxford 1976.
- , *Providence and Evil*, Cambridge 1977.
- Geach, P./Inciarte, F./Spaemann, R., *Persönliche Verantwortung*, Köln 1982.
- Gilson, E., *J. Duns Scotus*, Düsseldorf 1959.
- , *Being and some Philosophers*, Toronto 1949.
- , *Index Scholastico-Cartésien*, Paris 1979.
- Grabmann, M., *Die Disputationes Metaphysicae des F. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in: *ders., Mittelalterliches Geistesleben* I, München 1926, S. 525-560.
- Gracia, J. E., u. a., *F. Suarez*, = *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991) Nr. 3.
- Grua, G., *Jurisprudence universelle*, Paris 1953.
- , *La justice humaine selon Leibniz*, Paris 1956.
- Gründel, J., *Die Lehre von den Umständen menschlicher Handlungen im Mittelalter*, Münster 1963.
- Gurwitsch, A., *Leibniz*, Berlin/New York 1974.
- Guthke, K. S., *Der Mythos der Neuzeit: Das Thema der Mehrheit der Welten*, Bern/München 1983.

- Guy, A., *Esquisse des progrès de la speculation philosophique et theologique à Salamanque*, Paris 1943.
- Hacking, I., *The emergence of probability*, Cambridge 1975.
- Hahn, S., *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, Münster 1905.
- Harent, S., *Foi*, in: DThC VI, Paris 1920, Sp. 55-514.
- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
- Hellin, J., *Vazquez*, in: DThC XV, 2, Paris 1950, Sp. 2601-2610.
- , *Las Verdades esenciales se fundan en Dios segun Suarez*, in: *Revista de Filosofia* 22 (1963) S. 19-42.
- Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960.
- Hentrich, W., *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Innsbruck 1928.
- , *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik*, Regensburg 1930 (=Philosophia Perennis).
- Hintikka, J., *Aristotle on the Realisation of Possibilities in Time*, in: Knuuttila (1981), S. 57-72.
- , *Was Leibniz' Deity an Akrates?*, in: Knuuttila (1981), S. 85-108.
- Holze, E., *Gott als Grund der Welt im Denken des G. W. Leibniz*, Stuttgart 1991.
- Honnfelder, L., *Scientia Transcendens, Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suarez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburg 1990.
- , *Possibilia*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, Sp. 1126-1135.
- , *Skotismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 9, S. 218-240.
- Hübener, W., *Ist Thomas Hobbes Ultraminimalist gewesen?* in: *Studia Leibnitiana* 9 (1977) S. 77-100.
- , *Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus*, in: *St. Leibnitiana* 10 (1978), S. 222-246.
- , *Die Nominalismus-Legende*, in: *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für J. Taubes*, hg. von N. W. Bolz und W. Hübener, Würzburg 1983, S. 87-11.
- , *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg 1985.
- , *Leibniz' gebrochenes Verhältnis zur Erkenntnistheorie der Scholastik*, in: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), S. 66-76.
- , *Notio Completa*, in: *Studia Leibnitiana, Sonderheft* 15 (1988), S. 107-116.
- , *Negotium Irenicum, Leibniz' Bemühungen um die Brandenburgische Union*, in: *Studia Leibnitiana, Sonderheft* 16, Stuttgart 1990, S. 120-170.
- , *Ordnung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI, Basel 1984, Sp. 1257-1279.
- , *Praedeterminatio Physica*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, Sp. 1215-1226.
- Iriarte, M. de, *Huarte de San Juan*, Münster 1938.
- Isaac, I., *Le Perihermeneias en occident de Boèce à St. Thomas*, Paris 1935.
- Jacobi, K., *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Leiden 1980.
- Jansen, B., *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio Formalis*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), S. 317-344 u. S. 517-544.
- , *Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Scholastik* 13 (1938), S. 49-71.
- , *Deutsche Jesuitenphilosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 57 (1933) S. 384-410.
- , *Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 16./17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 60 (1963), S. 55-98.
- , *Die Stellung der christlichen Denker zur neuzeitlichen Naturauffassung*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (1933), S. 95-107.
- , *Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrhunderts*, in: *Franziskanische Studien* 23 (1936), S. 41ff.
- , *Zur Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 51 (1938), S. 172-215 u. S. 344-366 u. S. 436-456.
- Jasper, J., *Leibniz und die Scholastik*, Münster 1898/9.
- King, Peter, *Jean Buridan's Logic; The Treatises on Supposition and Consequences*, Dordrecht 1985.

- Knebel, S. K., *Scientia Media*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 34 (1991), S. 262-294 (=„1991/1“).
- , *Necessitas Moralis ad Optimum (I)*, Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten, in: Studia Leibnitiana 23 (1991), S. 3-24 (=„1991/2“).
- , *Scientia de Anima*, Die Seele in der Scholastik, in: G. Jüttemann (Hg.), *Die Seele, Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991 (=„1991/3“), S. 123-141.
- , *Necessitas Moralis ad Optimum (II)*, Die früheste scholastische Absage an den Optimismus nach einer unveröffentlichten Handschrift von 1617, Jorge Hemelman SJ 1574-1632, in: Theologie und Philosophie 67 (1992), S. 514-535 (=„1992/1“).
- , *Necessitas Moralis ad Optimum (III)*, Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des 2. Drittels des 17. Jahrhunderts, in: Studia Leibnitiana 24/2 (1992), S. 182-215, (=„1992/2“).
- , *Repugnanz*, in Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII, Basel 1992, Sp. 879-883, = „(1992/R)“.
- , *Necessitas moralis ad Optimum (IV)*, Repertorium zur Optimismus-Diskussion im 17. Jahrhundert, in: Studia Leibnitiana 25 (1993), S. 202-208.
- , *Moralische Identität und identitas indiscernibilium*, in: Leibniz und Europa, VI. Int. Leibniz-Kongreß, Bd. I Hannover 1994, S. 407-414.
- , *Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994), S. 463-490.
- Knuuttila, S. (Hg.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht/Boston 1981.
- , *Time and Modality in Scholasticism*, in: ders. (1981), S. 163-258.
- , *Modal Logic*, in: Kretzman (1982) S. 342-358.
- , *The Logic of Being*, Dordrecht/Boston 1986.
- , *Being qua Being in Thomas Aquinas and J. Duns Scotus*, in: ders. (1986), S. 201-221.
- , *Modern Modalities*, Dordrecht/Boston 1988.
- Kobusch, T., *Sein und Sprache*, Leiden 1987.
- Kogan, B. S., *Some Reflections on the Problem of Future Contingents in Alfarabi, Avicenna and Averroes*, in: Rudavsky S. 95-104.
- Kretzman, N./Kennly, A./Pinborg, J. (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
- , *Nos Ipsi Principia Sumus: Boethius and the Basis of Contingency*, in: Rudavsky (1985) S. 23-52.
- , *A Particular Problem of Creation: Why Would God Create This World?* In: S. MacDonald (1991) S. 208-228.
- Kripke, S., *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main 1981.
- Kusch, M./Manninen, J., *Hegel on Modalities and Monadology*, in: Knuuttila (1988), S. 109-178.
- Le Bachelet, X.-M., *Prédestination et grâce efficace*, 2 Bde., Löwen 1931.
- van der Lecq, R., Vorwort zu J. Buridan, *Quaestiones longe super Perihermeneias*, Nijmegen 1983.
- Lewalter, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935.
- Lewis, D., *Counterfactuals and Comparative Possibility*, Journal of Philosophical Logic 2 (1973), S. 418-446.
- Liske, M.-T., *Leibniz' Freiheitslehre, Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitslehre*, Hamburg 1993.
- Lovejoy, A. O., *Die große Kette der Wesenheiten*, Frankfurt 1985.
- de Lubac, H., *Die Freiheit der Gnade*, Bd. I, Einsiedeln 1971.
- MacDonald, S., *Being and Goodness, The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca 1991.
- Maier, A., *Naturphilosophie der Spätscholastik*, Bd. III, Rom 1952 und Bd. V, Rom 1958.
- Makin, S., *Buridans Esel*, in: Ratio 28(1986), S. 119-134.
- Maritain, J., *Descartes ou l'incarnation de l'ange*, in: *Opera Omnia* Bd. III, Paris 1984, S. 485-521.
- Martin, G., *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlin 1967.
- , *W. v. Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949.
- Martin-Palma, J., *Gnadenlehre, Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1980 (= Handbuch der Dogmengeschichte III, 5b).

- Mates, B., *Leibniz über mögliche Welten*, in: *Leibniz' Logik und Metaphysik*, hg. v. A. Heinekamp u. F. Schupp, Darmstadt 1988, S. 311-342.
- McColley, G. u. Miller, H. W., *Saint Bonaventure, Francis Mayron, William Vorilong, and the Doctrine of a Plurality of Worlds*, in: *Speculum* 12 (1932), S. 386-389.
- van der Meersch, J., *Grâce*, in: *DThC VI*, Paris 1920, Sp. 1554-1687.
- Mesnard, P., *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez*, in: *Archives de Philosophie* 18 (1949), S. 7-32.
- Minges, P., *Duns Scotus und die thomistisch-molinistische Kontroverse*, in: *Franziskanische Studien* 7 (1920) S. 314-329.
- Mondadori, F., *On some Disputed Questions in Leibniz' Metaphysics*, in: *St. Leibnitiana* 25 (1993) S. 153-173.
- , *Leibniz Against the Society: Futuribilia without Scientia Media*, in: *Leibniz und Europa*, VI. Int. Leibnizkongreß, Bd. I, Hannover 1994, S. 495-504.
- Moody, E. A., *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Westport/Conn. 1953.
- Muñoz Box, F., *La Filosofía Natural de Rodrigo de Arriaga*, in: *Estudios Filosóficos* 39 (1990), S. 591-604.
- de Muralt, A., *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991.
- Nipperdey, T., *Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen 1975.
- Normore, C., *Future Contingents*, in: Kretzman (1982), S. 358-381.
- , *Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents*, in: Rudavsky (1985), S. 3-22.
- Nostiz-Rieneck, R. v., *Leibniz und die Scholastik*, in: *Philos. Jahrbuch* 7 (1894) S. 54-67.
- Oeing-Hanhoff, L., *Zur thomistischen Willensfreiheitslehre*, in: *Scholastik* 31 (1956), S. 161-181.
- Orella, J. L. SJ, *Un elenco jesuitico de proposiciones filosoficas (1696-1705)*, in: *Pensamiento* 23(1967), S. 273-306.
- Padilla-Gálvez, J., *Die leibnizsche Behandlung kontrafaktischer Bedingungssätze*, in: *Leibniz und Europa*, VI. Int. Leibniz-Kongreß, Bd. I, Hannover 1994, S. 565-572.
- Pape, I., *Tradition und Transformation der Modalität*, Hamburg 1966.
- , *Von den möglichen Welten zur Welt des Möglichen, Leibniz im modernen Verständnis*, in: *Akten des internationalen Leibnizkongresses*, Hannover 1966, Bd. 1, Wiesbaden 1968, S. 266-287.
- Pelster, F., *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, in: *Gregorianum* 12 (1931), S. 303-313.
- Perler, D., *Prädestination, Zeit und Kontingenz*, Amsterdam 1988.
- Peterson, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.
- Pinborg, J., *Logik und Semantik im Mittelalter*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Plantinga, A., *Which Worlds could God have created?* in: *The Journal of Philosophy* 70 (1973), S. 539-552.
- Pollock, J. L., *Four Kinds of Conditionals*, in: *American Philosophical Quarterly* 12 (1975) S. 51-59.
- Poser, H., *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden 1969.
- Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde.(1855ff.), Darmstadt 1957.
- Przywara, E., *Thomismus und Molinismus*, in: *Stimmen der Zeit*, 125 (1933), S. 26-35.
- Quine, W. V. O., *Worlds Away*, in: *The Journal of Philosophy* 73 (1976) S. 859-863.
- , *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1980.
- Rabeneck, J., *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas*, in: *Scholastik* 31 (1956), S. 351-369.
- Rast, M., *Die Possibilenlehre des Franz Suarez*, in: *Scholastik* 10 (1935), S. 340-368.
- Reinach, A., *Zur Theorie des negativen Urteils (1911)*, in: *Sämtl. Werke Bd. I*, München 1981, S. 95-140.
- Reinhardt, K., *Pedro Luis SJ (1528-1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Präsenz und Prädestination*, Münster 1965.
- Rintelen, F., *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1983), in: ders., *Reden und Aufsätze*, Basel 1927, S. 206-269.
- Risse, W., *Die Logik der Neuzeit*, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964/70.
- Ritschl, O., *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der wissenschaftlichen Methodologie*, Bonn 1906.
- Robinet, A., *Suarez im Werk von Leibniz*, in: *St. Leibnitiana* 13 (1981) S. 76-96.

- , G. W. Leibniz, *Iter Italicum*, Florenz 1988.
- Rombach, H., *Substanz, System, Struktur*, 2 Bde., Freiburg 1965f.
- Rosa, L. di, P. L. Molina, *Leibniz e Rosmini nel Problema del Male*, in: *Rivista Rosminiana* 29 (1935), S. 268-283.
- Rosso, C., *Un Précurseur de la Théodicée: Alphonse Antoine Sarasa*, in: *St. Leibnitiana* 3 (1971) S. 136-140.
- Rowe, W. L., *Plantinga on Possible Worlds and Evil*, in: *The Journal of Philosophy* 70 (1973) S. 554-555.
- Rudavsky, T. (Hg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht/ Boston 1985.
- Russell, B., *My Philosophical Development*, London 1959.
- , *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London <sup>8</sup>1975.
- , *Philosophie des Logischen Atomismus*, in: *Philosophie des Logischen Atomismus*, hg. v. J. Sinnreich, München 1976, S. 178-278.
- , *Philosophie*, Frankfurt/Main 1988.
- , *Philosophische und politische Aufsätze*, Stuttgart 1988.
- Scheffczyk, L., *Schöpfung und Vorhersehung*, Freiburg 1963 (= *Handbuch der Dogmengeschichte* II, 2a).
- , *Creation and Providence*, Freiburg 1970.
- Schepers, H., *Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz*, in: *Collegium Philosophicum*, J.Ritter zum 60. Geburtstag, Basel/Stuttgart 1965, S. 326-350.
- , *Complementum Possibilitatis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Sp. 1024-1026.
- Schlagenhaufen, F., *Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932), S. 313-374 und S. 530-595.
- Schneemann, G., *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Freiburg 1879.
- , *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Freiburg 1880.
- Schönberger, R., *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin/New York 1986.
- Scholz, H., *Abriß der Geschichte der Logik*, Freiburg/München 1959.
- Schulz, C. B., *John Adams on „The Best of all Possible Worlds“*, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), S. 516-577.
- Schulz, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957.
- Schwamm, H., *Das göttliche Vorwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934.
- Scoraille, R. de, *F. Suarez*, 2 Bde., Paris 1912/13.
- Seel, G., *Der antike modallogische Determinismus und Occams Kritik an Duns Scotus*, in: *Wenin* (1986), S. 510-520.
- Sharp, D. E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford 1964.
- Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- , *Thomas von Aquin - Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954.
- Sleigh, R. C., *Leibniz and Arnauld*, New Haven/London 1990.
- Smith, G., *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, Milwaukee 1939.
- , *Avicenna and the Possibles*, in: *New Scholasticism* 17 (1943), S. 340-357.
- , *Freedom in Molina*, Chicago 1966.
- Spaemann, R., *Leibniz' Begriff der möglichen Welten*, in: V. Schubert (Hg.), *Rationalität und Sentiment*, St. Ottilien 1987, S. 7-36.
- , *Bemerkungen über das Verhältnis von Zeit und Freiheit bei Boethius und Kant*, in: *Disiecta Membra*, Festschrift für K. Gründer, Basel 1989, S. 20-24.
- , *La morale provisoire de Descartes*, in: *Archives de Philosophie* 35 (1972) S. 353-363.
- , *Reflexion und Spontaneität, Studien zu Fénelon*, Stuttgart 1963.
- Specht, R., *Innovation und Folgelast*, Stuttgart 1972.
- , *Naturgesetz und Bindung Gottes*, in: *Philosophie im Mittelalter*, W. Kluxen zum 65. Geb., hg v. J. P. Biekmann, L. Honnefelder u.a., Hamburg 1987, S. 409-424.
- Stegmüller, F., *Geschichte des Molinismus*, 2 Bde., Münster 1935.
- , *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Freiburg i. Br. 1933.
- , *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas v. Aquin*, Rom 1929.

- , *Zur Prädestinationslehre des jungen Vazquez*, in: Festschrift für M. Grabmann zum 60. Geb., Bd. II (= Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl. bd. III, 2), Münster 1935, S. 1287-1311.
- Stein, L., *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890.
- St. Leger, J., *The etiamsi daremus of Hugo Grotius*, Rom 1968.
- Stöhr, J., *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites*, Münster 1980.
- Trentman, John A., *Scholasticism in the Seventeenth Century*, in: Kretzman (1982) S. 818-837.
- Vansteenberghe, E., *Molinisme*, in: DThC 10, Paris 1929, Sp. 2094-2187.
- Vendler, Z., *On the Possibility of Possible Worlds*, in: Canadian Journal of Philosophy 5 (1975) S. 57-72.
- Villoslada, R. G., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Rom 1954.
- Wallace, W. A., *Galileo and his Sources. The Heritage of the Collegio Romano*, Princeton/New Jersey 1984.
- , *Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle*, Norfolk 1991.
- Wenin, Ch. (Hg.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, 2 Bde., Löwen 1986.
- Wölfel, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*, Münster 1965.
- Wolter, A. B., *Occam and the Textbooks: on the Origin of Possibility*, in: Franziskanische Studien 32 (1950), S. 70-96.
- Zielinski, E., *Unendlichkeit und Identitätsaussage in Bezug auf Gott nach J. Duns Scotus*, in: Miscellanea Mediaevalia (hg. v. A. Zimmermann) Bd. 13/2 Berlin/New York 1981, S. 999-1003.

## INDEX NOMINUM

- Alarcon, D. 328; 408; 409; 476  
 Albertini, F. 237; 476  
 Aldrete, B. 146; 208; 223; 224; 235; 241;  
     242; 245; 247; 313; 352; 357; 360;  
     363; 382; 409; 412; 414; 416; 417;  
     418; 422; 425; 434; 443; 458; 459;  
     460; 461; 476; 477  
 Alexander von Hales 169  
 Alvarez, D. 96; 101; 201; 476  
 Anselm 41; 79; 288  
 Aristoteles 7; 8; 10; 11; 22; 35; 66; 67;  
     68; 69; 71; 74; 107; 136; 158; 159;  
     164; 211; 256; 283; 393; 399; 428;  
     478  
 Arriaga, R. 17; 29; 32; 35; 39; 43; 71; 79;  
     118; 142; 151; 152; 159; 160; 169;  
     171; 175; 176; 179; 181; 190; 193;  
     195; 197; 198; 223; 237; 240; 243;  
     244; 268; 309; 314; 315; 316; 345;  
     346; 357; 360; 362; 363; 364; 365;  
     376; 378; 380; 385; 388; 423; 425;  
     438; 439; 440; 459; 476; 480; 492  
 Arrubal, P. 316; 476; 480  
 Augustinus, A. 8; 9; 32; 54; 76; 79; 84;  
     94; 136; 148; 230; 241; 318; 453; 468  
  
 Bellarmin, R. 35; 37; 58; 151; 159; 275;  
     289; 450; 477; 480  
 Bernaldo de Quiros, A. 43; 169; 185;  
     186; 187; 189; 209; 236; 237; 247;  
     265; 312; 338; 339; 344; 346; 477  
 Biel, G. 29; 70; 169; 236; 294; 431  
 Bonaventura 27; 74; 169; 486  
 Borull, M. 16; 362; 477  
 Bossuet 51; 147; 332  
 Bradwardine, T. 26; 136; 306; 485  
 Buridan 141; 201; 490; 491  
 Burleigh, W. 242  
  
 Cajetan 80; 169; 323; 327; 405; 450; 477  
 Cantor, G. 5; 373; 377  
 Capreolus 24; 80; 169  
 Carleton, T. 21; 182; 184; 237; 243; 336;  
     340; 477; 489  
 Carthagera, F. 477  
 Catharinus, A. 71; 72; 322; 477  
 Chrysipp 68  
 Cicero 47; 69; 426  
  
 Des Bosses, B. 1; 4; 34; 35; 36; 37; 38;  
     89; 389; 433; 435; 471; 484  
 Descartes, R. 26; 27; 28; 41; 129; 133;  
     205; 211; 295; 386; 449; 468; 477;  
     488; 491; 493  
 Durandus 27; 29; 64; 167; 169; 174; 294;  
     373; 450  
  
 Elizalde, M. 34; 41; 397; 436; 442; 449;  
     478  
 Epikur 68  
 Esparza Artieda, M. 4; 33; 34; 36; 37; 38;  
     40; 43; 44; 46; 55; 61; 116; 161; 183;  
     189; 192; 194; 196; 198; 207; 208;  
     216; 223; 224; 235; 241; 264; 267;  
     299; 312; 323; 355; 356; 375; 376;  
     397; 421; 422; 430; 431; 432; 433;  
     437; 442; 459; 460; 464; 469; 478;  
     479; 482  
 Estrix, A. 35; 38; 42; 359; 365; 384; 386;  
     388; 421; 426; 429; 436; 439; 463;  
     478  
  
 Fabri, H. 32; 46; 103; 182; 265; 439; 478  
 Fasolus, H. 228; 478  
 Fonseca, P. 20; 34; 71; 72; 87; 116; 164;  
     327; 424; 478; 488  
 Franciscus Mayronis 24; 25  
  
 Geach, P. 27; 28; 100; 108; 138; 281;  
     379; 489  
 Godoy, F. P. 169; 336; 339; 340; 342;  
     478  
 Gonet, J.-B. 478  
 Gonzalez de Santalla, T. 478  
 Gormaz, J.-B. 37; 43; 479  
 Gracian, B. 479  
 Granado, D. 38; 78; 97; 98; 102; 105;  
     108; 115; 147; 150; 158; 159; 169;  
     202; 242; 253; 328; 359; 360; 361;  
     365; 366; 380; 381; 384; 393; 408;  
     417; 434; 450; 453; 479  
 Gregor von Rimini 12; 19; 30; 70; 71; 73;  
     139; 328  
 Gregor von Valencia 239; 476; 479; 483;  
     490  
 Grotius, H. 494  
  
 Haunold, C. 46; 479  
 Heidegger, M. 145; 469; 490; 493



- Heinrich von Gent 30; 144; 158; 169;  
 374  
 Hemelman, J. 350; 361; 479; 491  
 Henao, G. 33; 264; 266; 479  
 Henriquez, H. 479  
 Herice, V. 101; 149; 240; 316; 318; 328;  
 329; 364; 376; 438; 480; 482  
 Herrera, A. 439; 480  
 Hugo v. St. Viktor 9  
 Hume, D. 210  
 Hurtado de Mendoza, P. 24; 32; 37; 58;  
 79; 91; 116; 134; 148; 333; 377; 476;  
 480; 482  
 Izquierdo, S. 37; 38; 104; 109; 118; 124;  
 169; 176; 178; 179; 180; 181; 182;  
 184; 188; 190; 192; 219; 220; 223;  
 224; 227; 234; 236; 237; 243; 245;  
 247; 251; 265; 337; 340; 341; 343;  
 344; 345; 346; 356; 363; 379; 381;  
 426; 435; 437; 439; 479; 480; 489  
 Kant, I. 24; 28; 46; 473; 490; 493  
 Karneades 69  
 Kripke, S. 1; 13; 57; 97; 488; 491  
 Ledesma, P. 480  
 Lessius, L. 245; 275; 276; 288; 480  
 Lugo, J. 32; 34; 79; 208; 363; 364; 376;  
 381; 412; 414; 416; 436; 439; 476;  
 479; 480; 482; 483  
 Luis, P. 2; 56; 73; 81; 83; 289; 296; 480;  
 481; 486; 492  
 Luther, M. 28; 51; 136; 477  
 Malebranche, N. 384; 398; 435  
 Marin, J. 481  
 Martinez, N. 481; 482  
 Mastrius, B. 16; 23; 71; 72; 74; 80; 107;  
 481  
 Mauro, S. 35; 36; 44; 116; 119; 160; 162;  
 166; 169; 196; 204; 237; 238; 239;  
 272; 321; 359; 361; 369; 399; 402;  
 417; 421; 430; 433; 437; 438; 444;  
 456; 460; 461; 464; 481; 483  
 Młodzianowski, T. 36; 46; 227; 249; 320;  
 481  
 Molina, L. 2; 3; 13; 14; 15; 29; 31; 52;  
 56; 57; 58; 59; 71; 72; 90; 96; 123;  
 126; 200; 203; 221; 228; 247; 263;  
 266; 268; 272; 275; 288; 290; 294;  
 297; 316; 420; 421; 424; 425; 427;  
 443; 444; 445; 458; 469; 480; 481;  
 493  
 Moncé, P. 481  
 Montesquieu, C. 126  
 Morawski, J. 417; 481  
 Navarrete, D.-F. 109; 481  
 Nazarius, J. P. 482  
 Nikolaus v. Autrecourt 27; 450  
 Occam, W. 12; 24; 26; 27; 29; 52; 70;  
 73; 113; 139; 169; 242; 431; 487; 494  
 Origenes 1; 2; 49; 56; 76; 414  
 Oviedo, F. 169; 177; 181; 184; 190; 237;  
 244; 479; 482  
 Pallavicino, P. S. 32; 33; 35; 36; 37; 40;  
 54; 55; 160; 162; 164; 166; 169; 170;  
 176; 178; 196; 207; 232; 233; 236;  
 239; 242; 246; 247; 322; 368; 369;  
 375; 376; 377; 378; 381; 390; 396;  
 403; 406; 407; 409; 410; 415; 416;  
 423; 430; 459; 481; 482; 483  
 Pereira, B. 482  
 Petrus Aureoli 16; 19; 22; 23; 27; 29; 67;  
 70; 83; 196; 210; 236; 319; 342; 373;  
 374; 450; 468  
 Petrus Lombardus 9; 136; 169  
 Plantinga, A. 28; 96; 372; 492; 493  
 Ripalda, J. M. 275; 375; 482  
 Robles, B. 32; 79; 229; 238; 480; 482  
 Ruiz de Montoya, D. 38; 40; 58; 60; 98;  
 102; 103; 106; 107; 108; 112; 116;  
 117; 124; 125; 128; 144; 150; 158;  
 159; 161; 162; 167; 169; 183; 184;  
 204; 207; 215; 227; 275; 329; 338;  
 345; 350; 351; 359; 360; 362; 372;  
 373; 380; 381; 382; 387; 398; 424;  
 425; 443; 459; 479; 482  
 Russell 19; 25; 132; 213; 231; 233; 493  
 Salas, J. 327; 482  
 Salazar, F. Q. 412; 414; 415; 416; 482  
 Sarasa, A. 438; 483; 493  
 Scotus, J. Duns 2; 10; 12; 13; 14; 15; 16;  
 17; 18; 19; 20; 23; 25; 27; 28; 29; 30;  
 49; 52; 61; 64; 67; 69; 73; 74; 136;  
 139; 143; 288; 290; 306; 309; 310;  
 363; 402; 403; 405; 431; 469; 489;  
 490; 491; 492; 493; 494  
 Soto, D. 71; 106; 450; 477; 489  
 Spinoza, B. 15; 90; 110; 212; 295; 349;  
 397; 429; 440; 494  
 Suarez, F. 4; 11; 24; 29; 30; 36; 52; 58;  
 67; 70; 71; 83; 89; 90; 97; 98; 99; 100;  
 103; 106; 109; 110; 111; 112; 116;  
 120; 124; 159; 163; 169; 190; 192;  
 200; 216; 217; 223; 228; 239; 262;  
 263; 270; 272; 275; 289; 338; 341;  
 370; 405; 420; 424; 425; 426; 432;  
 444; 449; 450; 458; 468; 479; 480;  
 483; 489; 490; 492; 493

- Tanner, A. 29; 483  
Tellin, I. 483  
Thomas v. Aquin 2; 8; 9; 14; 15; 16; 20;  
21; 22; 26; 28; 29; 30; 36; 44; 46; 48;  
49; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 69; 74; 76;  
79; 112; 127; 136; 139; 144; 159; 163;  
169; 201; 205; 206; 215; 288; 306;  
315; 344; 387; 402; 405; 422; 445;  
447; 456; 476; 477; 479; 481; 482;  
485; 486; 489; 490; 491; 493  
Tolomei, G.-B. 483  
Vazquez, G. 29; 31; 37; 58; 61; 70; 71;  
98; 99; 101; 104; 108; 111; 120; 124;  
144; 158; 159; 160; 163; 164; 165;  
167; 168; 169; 177; 180; 181; 183;  
184; 188; 189; 190; 200; 201; 203;  
221; 223; 239; 267; 268; 271; 294;  
328; 338; 344; 345; 359; 370; 402;  
404; 408; 424; 426; 468; 483; 489;  
490; 494  
Viva, D. 38; 483  
Zumel, F. 220; 484

## INDEX RERUM

- Absolutismus, absolutistisch 26; 100;  
130; 206-210; 214; 349; 351; 386;  
439; 441; 458
- amor* 148-151; 175; 190; 195; 298f.; 302;  
317; 329f.; 331-334
- apparentia* 39; 142; 206; 149f.; 165; 168;  
346; 464
- beneficium* 267; 277; 279; 298-303; 416
- Chimäre, chimärisch 12; 24; 42-44; 62f.;  
96; 112; 118; 215; 233; 238; 241f.;  
247; 353; 360; 375; 381; 473
- circumstantia* (s. auch: Umstände) 57f.;  
94f.; 104; 106; 114; 123-130; 137;  
144; 147-161; 165; 182; 236; 362;  
380; 426; 431; 446
- cogitatio* 99; 124; 158f.; 167; 180; 183;  
187; 200; 289; 459
- Collegio Romano 4; 32-44; 117; 153;  
168f.; 291; 363; 369f.; 407; 421; 423;  
433-435; 442; 460; 467
- conatus* 145; 161
- concursum* 45; 52f.; 187; 207; 258; 262;  
287; 343; 449-451; 456
- conditio* 87; 121; 140f.; 145; 179-181;  
225-227; 252; 255-260; 283f.; 303;  
454
- connexio infallibilis* 101; 120; 122; 298
- consequens* 63; 87; 93-114; 118-123;  
141; 201; 222; 255; 263; 273; 361;  
366f.; 397; 445f.
- Dekret 26; 34; 50-54; 77; 80-89; 95; 102-  
110; 122; 125; 148-150; 201; 219-  
223; 232-238; 242; 245-251; 255;  
263-274; 282-286; 295; 301; 306;  
350; 370; 390; 401-419; 443
- determinativum* 59; 135; 161; 166; 183;  
186; 201; 203; 365
- disparat* (Konditional, *hypothesis*) 20;  
100-110; 115-120; 124f.; 423; 425
- distinctio formalis* 18; 25; 90; 241; 307;  
309; 312; 316f.
- distinctio virtualis* 90; 306-328; 446; 468
- Dominikaner 51; 53; 89; 95; 109; 122;  
201; 219; 259; 261; 271; 278; 477;  
480
- Engel 36; 38; 83; 117-119; 143; 158;  
160f.; 165; 175; 185; 241; 245; 281;  
309; 351; 376; 383-390; 392; 398f.;  
402; 404; 417; 421; 433; 441
- Essenz, göttliche 28; 30; 50; 60-65; 78;  
86; 89; 221-223; 233f.; 251f.; 258;  
261; 264; 274; 289; 293; 301-315;  
319-336; 344f.; 348; 353f.; 366-371;  
431; 465-468
- exigentia* 23; 206; 209; 214; 272; 288;  
313; 347-351; 353; 396; 415; 462;  
469
- Existenz 12f.; 23; 28; 43; 46f.; 60-68; 72-  
74; 78-83; 104; 111-115; 119; 125;  
157; 170; 178; 182; 215f.; 221-223;  
225-249; 261-264; 271; 278; 280-  
282; 294; 301; 320-334; 348-356;  
358; 412-417; 458f.; 472f.
- futura contingentia* 47; 54; 66-80; 93;  
113; 135; 201; 336
- futuritio* 73; 76f.; 84-88; 122; 172f.; 224-  
227; 230; 251-255; 283
- Glaube, Glaubensakt 38-41; 94; 128;  
148f.; 160; 198; 215; 258; 371; 386;  
395; 474
- Gottesbeweis 14; 19; 28; 41f.; 44; 215;  
238; 370
- gratia sufficiens/efficax* 53; 56f.; 139;  
203; 280; 296; 442
- Grund, zureichender (s. auch: *ratio  
sufficiens*) 3; 99; 110f.; 116; 123f.;  
128-130; 134f.; 145; 162f.; 178; 180;  
182f.; 193; 198-219; 238; 245; 314;  
343; 345; 352; 357-359; 381f.; 396;  
428; 436; 438; 455; 458; 463; 468
- Harmonie 385; 387
- Harmonie, prästabilisierte 36; 228; 262;  
321; 418; 433; 457; 464f.
- hypothesis integra* 124f.; 284; 423; 467
- Identität des Ununterscheidbaren (s. auch  
*principium identitatis  
indiscernibilium*) 3; 25; 118
- illatio* 44; 97; 99; 103; 106f.; 109f.;  
116f.; 121
- indexikalische Ausdrücke 156f.
- indifferent, Indifferenzfreiheit 49; 59; 73;  
110; 121; 133-144; 148; 161-168;  
186; 196; 198; 201f.; 228f.; 253;  
258f.; 262f.; 285f.; 302; 322; 336;

- 351-353; 356; 361; 363; 366; 371;  
382; 468-470
- Induktion** 130; 208
- infinīt, infinitesimal** 37; 57; 91f.; 183;  
228; 244; 308; 316; 353; 373-379;  
381f.; 388-390; 409; 425
- Inklination** 55; 103; 108f.; 143; 165; 196;  
255-257; 320f.; 330; 351-356; 360;  
362f.; 393f.; 401; 459; 463f.
- inkompossibel, Inkompossibilität** 14-25;  
30; 42f.; 60; 107; 111; 166-168; 181-  
198; 210; 232; 235; 283; 305; 325;  
334; 344-346; 350; 375; 380; 390;  
393; 422; 448; 464f.
- intentionale Präsenz/Präexistenz** 77; 80;  
83-86; 203; 217; 222-224; 241; 263;  
410; 467f.
- Kausalität** 50; 67; 83; 86; 118; 185; 190;  
200; 217; 222; 230; 240; 256; 260;  
262; 273-276; 288; 410; 424; 450
- Kohärenztheorie (der Wahrheit)** 129; 216
- Kompensation** 368; 459-464
- kompossibel, Kompossibilität, s.:  
inkompossibel**
- Konditional** 43; 63; 65; 87-89; 93-126;  
140; 202; 205; 208; 214-229; 264;  
282f.; 291; 322; 332; 361; 367; 404;  
419; 427; 443; 468; 472; 479; 482f.
- Kongruismus** 275; 283; 290; 294
- konkomitant, Konkomitanz** 100; 103;  
106; 117; 186; 197; 208; 220f.; 262;  
271; 273; 276; 280; 293; 296; 364;  
415; 445; 456f.;
- Kontingenz** 8f.; 12-14; 19; 23; 27; 38;  
45-48; 59; 64-76; 78; 86-90; 100;  
105; 111; 130; 137-139; 185; 205;  
211; 214-217; 228; 233; 245-248;  
252; 258; 286; 302; 305f.; 321f.; 325;  
343; 365f.; 431-433
- Liebe** 143; 148; 151; 154; 170; 175; 185-  
188; 194f.; 198; 276-279; 326-337;  
363f.; 377; 451; 464f.
- malum metaphysicum** 45; 441; 453
- Mechanismus, mechanistisch** 131; 133f.;  
203f.; 350; 427; 462; 468
- Milieutheorie** 126
- modus exclusivus** 16; 170; 197f.; 209f.;  
242; 246; 349; 375; 393f.; 467f.; 483
- Möglichkeitsbegriff, statistischer** 10-14;  
26f.; 66
- Motiv** 56; 63; 74; 110; 132f.; 140f.; 144-  
147; 160-170; 175; 178-208; 280;  
284; 303; 311; 329; 340; 344-359;  
369-371; 402; 404; 410; 417; 440f.
- Naturgesetz** 3; 130; 207-210; 216; 242;  
246; 258; 349; 393; 395; 399; 428f.;  
457; 467
- necessitas ad optimum** 198; 295; 359;  
371; 379-384; 400; 448; 455; 463;  
469; 473
- necessitas metaphysica, metaphysische  
Notwendigkeit** 65; 238; 366; 392f.;  
434; 469
- necessitas moralis, Notwendigkeit,  
moralische** 19; 38; 40; 54-58; 66; 78;  
90; 108; 110; 129; 134; 147; 161f.;  
198; 254; 356; 359-365; 376; 382;  
393; 396; 401; 437; 467
- necessitas moralis, statistisch** 198; 295;  
359; 371; 379-384; 400; 448; 455;  
463
- necessitas physica** 65; 108; 209; 360f.;  
394
- Negation, negatio** 12; 18; 22f.; 32; 60;  
62; 78f.; 96; 105; 132; 169f.; 172;  
175; 179; 185; 189; 209-211; 229-  
250; 252; 258; 307; 312; 321; 326;  
337; 342; 346; 349f.; 361; 366; 371;  
376; 394; 400; 442; 456; 468
- Negation, doppelte** 32; 78; 209; 211; 229;  
241; 246; 349
- notio completa** 77; 92; 106; 111; 114;  
125f.; 145; 211; 228; 281; 391; 415;  
418
- Notwendigkeit, moralische, s.: necessitas  
moralis**
- Okkasionalismus** 262; 270; 471
- Omnipotenz** 8f.; 27-29; 54; 62; 73; 82;  
293
- Optimum, Optimismus** 34-38; 42; 45;  
146-148; 162; 185; 198; 206-208;  
215; 254; 295; 297; 318; 350; 359;  
361-365; 371-395; 399-402; 411;  
434-439; 445; 455; 458; 460; 463;  
467; 469-473
- ordo decretorum** 401-419; 422; 430; 443;  
446; 469f.
- ordo rerum** 57; 180; 347; 406; 427; 445
- Parallelogramm (der Kräfte/Motive)** 110;  
132-134; 145; 161; 180; 199; 202;  
204
- Pelagianismus** 50-53; 279; 297; 408
- perfectio** 29; 42; 76; 196f.; 307; 312-324;  
335; 351-353
- possibile logicum** 9-32; 60; 213; 349;  
367; 469f.; 473
- Possibilien** 27; 61; 64; 73; 233f.; 237;  
241; 329; 333-335; 344; 349f.; 370;  
424; 472-474
- potentia ordinata/absoluta** 16; 19f.; 27;  
66; 209; 215; 367

- Prädefinition 263; 266; 269-287; 289;  
 292; 303; 412; 420  
 Prädestination 16; 47f.; 55f.; 110; 126;  
 128; 141; 146; 270; 279; 286-303;  
 305; 392; 398; 402-406; 413-417;  
 432; 434; 443; 448; 455f.; 467  
*praemotio/praedeterminatio physica* 48-  
 54; 59; 131; 138; 200f.; 262; 280;  
 296; 360  
*principium identitatis indiscernibilium*  
 119; 203; 281; 378; 388  
*principle of plenitude* 7-14; 68  
*prioritas* 156; 252f.; 256-263; 274; 310-  
 312; 401; 408; 410f.; 422; 431  
 Probabilismus 3; 128  
 Providenz 48; 125f.; 129; 150; 290; 392  
*pura omissio*, s.: Unterlassung, reine  
  
 Rationalismus 26; 28; 40f.; 435; 468;  
 471-475  
*ratio sufficiens* 203-218; 473  
 Reflexion, *reflexio* 36; 39; 90; 93; 152-  
 161; 191-195; 216; 223; 265; 328;  
 332; 346f.; 433  
 Relation, *relatio* 15; 30; 49; 84; 198;  
 211f.; 221; 229; 233-241; 246; 274;  
 311-313; 318; 364; 377f.; 428; 432f.;  
 444  
 Repugnanz 12; 17-24; 380  
  
*scientia disiunctiva* 115; 279  
*scientia media reflexa* 58; 116f.; 263-  
 269; 281-283; 436; 467f.  
*scientia media universalissima* 90-93;  
 111; 124; 210; 295; 423f.; 467  
*scientia visionis* 64; 76; 85-88; 92; 102;  
 114-117; 187; 221; 226; 247; 251;  
 261; 273f.; 279; 302; 405; 430; 434;  
 443  
 Seltenheit 209; 297; 397f.; 458f.  
*sensus divisus/compositus* 11; 15; 24; 50;  
 61; 81; 116; 140; 264; 271; 285  
*series (rerum)*; Serie 55; 92; 125; 212;  
 267f.; 273; 291; 293; 372; 379; 381f.;  
 389; 413; 420; 423-429; 447; 455;  
 458f.; 463  
*status conditionatus* 87-90; 99; 116; 140;  
 223; 260; 263; 297  
 Sündenfall 160; 406f.; 412-414; 427;  
 436; 452  
*supercomprehensio* 56-58; 72; 126; 203;  
 228f.; 264; 480  
*supertranscendentale* 238f.  
 supralapsarisch/infralapsarisch 147; 392;  
 404; 415f.; 412f.; 443  
  
 Theodizee 38; 68; 223; 227; 250; 255;  
 273; 295; 315; 422; 435; 442-465;  
 471  
 Totaldekret 34; 37; 92; 110; 272; 290f.;  
 294; 301; 382; 392; 401; 403; 406;  
 415; 417f.; 419-465; 467; 469  
 Trinität 306; 329; 386; 397; 417; 431  
  
*ubicatio* 196; 232; 243f.; 411  
 Übel 180f.; 295; 334; 364; 376; 387; 441;  
 444; 447-449; 452; 454-465  
 Umstände, s. auch: *circumstantiae* 56-58;  
 87; 93; 99; 104; 106; 109-11; 123-  
 131; 135; 139; 145; 153; 161; 165;  
 181; 200-203; 219-222; 257; 262;  
 265; 280; 290; 364; 405; 411; 415;  
 418; 423-427; 454; 460; 469  
*unio hypostatica*, hypostatische Union  
 139; 274; 294; 394f.; 397; 405; 408;  
 446  
 Unterlassung 131; 140f.; 164-198; 220;  
 232; 236; 239; 243; 245; 273; 320;  
 322; 336-347; 349f.; 352f.; 354; 376;  
 433; 451; 468-470  
  
 Vakuum 35; 244  
 Verifikativum 46; 63; 112; 170f.; 230-  
 241; 342; 468; 472  
*visio (beatifica)* 43; 78; 143; 149; 276;  
 318; 354; 363; 375; 408  
*voluntas antecedens/consequens* 273;  
 291-293; 397; 445f.; 454f.; 462  
 Voluntarismus 26; 28; 40; 214; 439; 468  
  
 Wahrheitswert 10; 63; 75; 83; 93-103;  
 109; 113; 115; 120; 122; 125; 150;  
 202f.; 216; 220; 227-229; 232; 249;  
 252; 264; 279; 342  
 Wahrscheinlichkeit 3; 55; 102; 108f.;  
 123-131; 201f.; 207-209; 300f.; 355;  
 393-399; 428  
 Wunder 16; 22; 38; 53; 55; 65; 126; 149;  
 209; 246; 272f.; 395-399  
  
 Zielaxiom 289-291; 355; 401-405; 420f.;  
 430